منير شفيق

الاسلام في معركة الحضارة

الكلمة
دار الكلمة للنشر

صمم الغلاف : سعد عبد الوهاب

دار الكلمة للنشر – ش.م.م
شارع ليون – بناية سلام . الحمراء
بيروت . لبنان
ص . ب ١٣/٥٢٨٨
تليفون ٨٠٣٧٤٠

منير شفيق

الاسلام في معركة الحضارة



دار الكلمة للنشر
١٩٨١

المحتويات

الطبعة الأولى ١٩٨٢

تقديم

حصر البعض فهم السيطرة الاستعمارية على بلادنا بالاحتلال العسكري والتحكم السياسي والنهب الاقتصادي فقط . وبهذا غفلوا عن جوانب اخرى في تلك السيطرة ، ربما كانت ، أشد خطورة ، بل افعل وابقى . فحسبوا ان التخلص من الاحتلال العسكري لاقطارهم ، واسقاط حكومات العملاء ، وتأميم الشركات والبنوك الاجنبية يؤدي الى تحقيق الاستقلال .

لا ريب في أن الاحتلال العسكري والتحكم السياسي والنهب الاقتصادي اجراءات اساسية في فرض السيطرة الاستعمارية ، لان الغرب ما كان باستطاعته أن يحكم قبضته على بلاد العرب والمسلمين الا من خلال العنف العسكري بداية ، ثم احكام السيطرة السياسية والاقتصادية . ولكن ذلك ما كان كل شيء. لان قادة الغرب من سياسين ومفكرين ومنظرين ادركوا ان أحكام تلك القبضة يتطلب ما هو أبعد واعمق وأقوى . لقد أدركوا أن الامر يتطلب تحطيم أسس المقاومة الداخلية واقامة أسس لتبعية دائمة مقيمة . أي تحطيم المكونات العقيدية والفكرية والحضارية والانماط المعيشية والانتاجية لتلك البلاد واحلال مكونات اخرى موازية تشكل اساسا للتبعية الدائمة المقيمة . وكان هذا يعني تحطيم الاسس الاسلامية في عقيدة الشعب وفكره وحضارته وانماطه المعيشية ونهج حياته . ثم ترويضه بما يجعله يرى في احد نماذج الغرب قدوته فيمضي لاهثا وراءه ابدا . وتكون المحصلة نشؤ حالة هجينة لا هي هذه ولا هي تلك ، ولكنها تحسب نفسها قد خطت على طريق « الرقي والتقدم والحضارة » . وما هي في حقيقة الحال الا نموذجا تابعا يقبع تحت المظاهر الكاذبة او الاسماء الخادعة ، او الادعاءات الفارغة .

ولكي تتم هذه العملية المزدوجة، كان لا بد من أن تنقلب المفاهيم والمعايير والمقاييس رأسا على عقب فينظر الى الغرب باعتباره مركز العالم والحضارة المتقدمة وممثلا لارقى اشكال التطور ، ويصبح الاسلام والتراث ، والنمط المجتمعي لهذه البلاد عناوين للتخلف ، والجمود ، وربما البربرية

والوحشية . ويمكن لكل من يراجع اغلب الكتابات الاوروبية منذ ثلاثة او أربعة قرون حتى اليوم ، أن يخلص الى هاتين النتيجتين بشكل او باخر ، وان تعددت الاسس النظرية التي قدمتها بها كل مدرسة من مدارس الفكر الغربي(*)"

وقد نجم عن ذلك اقتناع قطاعات واسعة من المثقفين والسياسيين في بلادنا بمثل هاتين النتيجتين . وادى بهم ذلك الى الانطلاق منهما في معالجة مشاكل البلاد وايجاد الحلول لها، أي أنهم قطعوا منذ نقطة الانطلاق مع الاسلام والتراث والتاريخ وراحوا يتطلعون الى الاقتداء بهذا النموذج او ذاك من نماذج الحضارة الغربية . ولكن هذا يعني ، دون الرغبة في ذلك ، القطع من الشعب ايضا ، لأن مقوماته الاساسية تكونت من خلال الاسلام والتراث والتاريخ . مما يجعل المشروع التغرب منفصلا عن الناس غير قادر على اقناعهم وتحريكهم . وهذا يؤدي باصحابه الى محاولة فرض التغيير من الخارج ، بدلا من أن ينبع من داخل المقومات الاساسية للشعب . اما الناتج ، فضلا عن المآسي والكوارث ، فهو الفشل في التخلص من حالة التبعية ، وان تغيرت الوانها وتعددت مظاهرها واشكالها . وهذا يفسر الحرب الفكرية ـ الثقافية الحضارية التي شنها الغرب الى جانب حربه العسكرية والسياسية والاقتصادية .

لقد أدرك الاستعمار أن السيطرة العسكرية ضرورية ، ولكن غير كافية . وان السيطرة السياسية ضرورية ولكن غير كافية . وكذلك الحال بالنسبة الى السيطرة الاقتصادية . لان بقاء المقومات الاخرى في الامة يظل قادرا على النهوض من جديد لمواجهة تلك السيطرة . ولهذا عمد الاستعمار الى جعل سيطرته شاملة ،اي أراد أن يجعل التبعية شاملة . وكان هذا يتطلب خصوصا في بلاد العرب والمسلمين أن يركز بالاضافة الى سيطرته العسكرية والسياسية والاقتصادية على جانب الغزو الثقافي ـ الحضاري من جهة وعلى جانب التجزيء الذي يولد العجز الدائم من جهة ثانية، وعلى زرع الكيان الصهيوني في فلسطين من جهة ثالثة ، وبهذا تصبح عملية تحقيق الاستقلال الحقيقي التام غير ممكنة حين لا يلحظ المناضلون هذه الجوانب ، فيحصرون المعركة في الميادين العسكرية ـ السياسية ـ الاقتصادية . لانهم يكونون قد تركوا في داخلهم عوامل فسادهم وابقوا خلفهم ، ومن حولهم ، ثغرات للالتفاف عليهم وتطويقهم ، مما يجعل من المشروع القول ان الموضوعات التي تحصر الاستعمار بجزء من سماته وتطمس الجوانب المتعلقة بالحضارة والثقافة والتجزئة والكيان الصهيوني هي من مصدرات الغرب الى عقولنا .

* يشكل كتاب ادوارد سعيد «الاستشراق» عملاً مهماً جداً في هذا المجال، فهو يوثق هذه الحقيقة بمئات الأدلة والشواهد.

يجب أن يلاحظ هنا أن زرع الكيان الصهيوني يشكل عنوانا بارزا للصراع الشامل ذي الابعاد العسكرية والسياسية والاقتصادية ، والابعاد العقيدية والثقافية والحضارية . ولهذا يضل سبيلاً من يرى البعد العسكري ـ السياسي ـ الاقتصادي فقط ، او يفرق بين وجود الكيان وهذه السمة او تلك من سماته .

بالمناسبة هذا ما يعطي لقضية فلسطين ، في بلادنا ، نقطة مركزية في كل استراتيجية تحريرية . لما تمثله من ابعاد شاملة في حرب شاملة .

الفكر الغربي ،بكل مدارسه الرئيسية ، يريد لنا البقاء في فلكه دائرين ، لهذا تراه يركز على بعض جوانب الصراع ويغفل جوانب اخرى ان لم يطمسها طمسا ، أو يقدمها عكس حقيقتها ، مثل الجوانب الحضارية والثقافية في الغزو الغربي ،أو مثل جانب وجود الكيان الصهيوني من حيث أتى ، وليس مجرد هذه السياسة من سياساته او هذه الحدود من الاراضي التي اغتصبها . او مثل عدم رؤية الابعاد الخطيرة لبقاء دول التجزئة بغض النظر عن النظام الذي يسود فيها .

لقد خاض الغرب حربا شاملة متعددة الجوانب من أجل الوصول الى أحكام سيطرته ، وكل من لا يرى في الاستعمار ابعادا تتعدى الجوانب الاقتصادية والسياسية والعسكرية لن يستطيع أن يشن حربا شاملة ضده . ومن ثم لن يتمكن من تحقيق النصر عليه . ولكن هذه العملية تحتاج الى موقف جذري حقيقي . وهذا لا يكون الا اذا استندنا الى ابعاد شاملة مقابلة ، لاننا لا نستطيع أن نحارب الغرب ونحن في حضنه وعقلنا عنده ، نحمل مقاييسه وقيمه ومعاييره ، ونسعى الى تقليده ، واقتفاء اثاره . مما يجعلنا نخوض جزء من المعركة بينما نهزم في الاجزاء الاخرى وبهذا يعود فيسلب النصر الذي نحققه في ذلك الجزء .

بكلمة ، ان معالجة جزئية لحرب شاملة تؤدي الى خسارة الحرب مهما احرز من نجاح في هذه المعركة أو تلك . فالحرب الشاملة التي شنت ضدنا لا تواجه الا بالحرب الشاملة .

انطلاقا من هذه الرؤية لطبيعة الصراع يقدم هذا الكتاب قسطا متواضعا في هذه المعركة . وهو قسط انحصر في الرد على عدد من المقولات التي أنزلها الفكر المتغرب في البلاد العربية منزلة المسلمات . وجعل منها معايير في الحكم على الاشياء ومعالجة مختلف القضايا التي تواجه امتنا العربية . فكان لا بد من أن تقوم مواجهات حول الموقف من حضارة الغرب ومسائل المنهج والمعايير ، وحول الموقف من الاسلام والتراث والتاريخ . وهي مواجهات تقرر مدى جذرية النضال وشموله .

في الواقع ، وضع تصميم هيكل هذا الكتاب قبل اكثر من سنتين ، ثم تحولت بعض موضوعاته التي تضمنها ذلك التصميم الى مقالات كتبت في عدد من المجلات خصوصا ، « القدس » و« الدستور » ثم عاد جزء من تلك المقالات ليدخل في بناء هذا الكتاب .
كانت سنتان اختبرت فيهما بعض تلك الموضوعات سواء أكان ذلك عبر نقدها من قبل واقفين على الارض نفسها ، فاغتنت وتخلصت من بعض نواقصها ، أم من قبل واقفين على ارض مقابلها ترفضها رفضا ، مما شحذ سلاحها ، وحصن بعض نقاط ضعفها .

وبهذا يجيء تنفيذ هذا الكتاب محصلة لكل ذلك . وهذا ما يسمح للقارىء والناقد أن يتعاملا مع موضوعاته باعتبارها كلا متماسكا يحمل منطقه الداخلي الذي يحكم البناء جميعا . مما يجعل تقويم ذلك المنطق هو الذي يقرر قيمته لا تناول هذه الجزئية او تلك ، دون تقليل من أهمية الجزئيات .

قد يدهش البعض من عودة المناقشة في هذا الكتاب حول موضوعات ظنوا أن أمرها انتهى مع نهاية الحرب العالمية الاولى . انهم يستعظمون أن يدور الجدل من جديد حول الحضارة الاوروبية ، هل نأخذ باسبابها أم لا نأخذ ؟ وكيف يناقش ما فرضه الفكر الغربي من معايير ومقاييس تسمى « علما » يستند الى « منهجية علمية » ؟

وانهم ليستعظمون اكثر أن يدور الجدل ، من جديد ، حول الاسلام والتراث والتاريخ ، ويعاد النظر على أساس ذلك ، في المعايير التي نستند اليها في الحكم على الاشياء ، وعلى ما يعترضنا من مشاكل وقضايا ، وفي تقويم ما هو حق وعدل ، وما هو باطل وظلم . وما هو صلاح وتقدم ، وما هو فساد وتخلف . وما هو علم وعقلاني ، وما هو جهل ولا عقلاني . وما هو نور وتنوير ، وما هو ظلام وجاهلية . أو في تناول الاسئلة التي تمس مسائل المنهج ، ودراسة التاريخ ، وقراءة الواقع ، واقتراح الحلول .

لعل لاولئك البعض عذرهم فيما يدهشون ويستعظمون . ولكن ليس لهم من عذر اذا لم يناقشوا ما دهشوا منه واستعظموه مناقشة جادة ، سواء اكان رفضا ام اقتناعا .

والله الموفق

المؤلف

بيروت في ١٥ شعبان ١٤٠١ هـ
الموافق في ١٧ حزيران (يونيو) ١٩٨١ م

الفصل الاول

باب في المنهج ومقولاته ونماذجه

يحاول البعض تناول موضوع المنهج من زاوية السمات العامة أو القوانين العامة مثل الترابط ، والحركة ، والتراكم الكمي والتغير الكيفي والتناقض ، أو من زاوية بعض التقنيات المنهجية كتلك التي يطبقها علماء الاجتماع في أمريكا وأوربا ، فيقولون ان ما يتمسكون به هو تلك القوانين والتقنيات لا النتائج والموضوعات والنماذج التي ارتبطت باسمها . وبهذا يحاولون فصل المنهج عن النماذج التي قدمها والمقولات التي استخرجها وقال بها ، ولكن هل هذا ممكن ؟

في الواقع لا منهج مجردا من مقولاته ونماذجه،لأنه تشكل في أحشاء النماذج التي عالجها واكتسى باللحم من خلال الموضوعات التي ولدها . وعلى سبيل المثال ، لا يمكن أخذ قوانين المنهج الهيجلي دون الهيجلية ككل ، أو أخذ المنهج المادي الجدلي دون الماركسية ككل . أو أخذ المنهج الوضعي ـ الأمريكي دون النموذج الأمريكي نفسه . كما من غير الممكن أخذ منهج مستمد من الاسلام والتجربة المجتمعية الاسلامية دون الاسلام ككل،لأن القواعد المجردة لأي منهج لا تعمل خارج حياته الحية الفاعلة في نموذجه المجتمعي ، وفي موضوعاته التي جاءت نتائج تطبيقاته ، فمهما حاول المرء أن يقوم بمثل هذا الفصل فسوف يبقى في الواقع ضمن حدود النماذج والمقولات التي هي جزء لا يتجزأ من المنهج المذكور . ولعل أحد الادلة على ذلك أن كل فلسفة اصطنعت منهجا . وأن كل محاولة لنقد نماذج وموضوعات منهج معين مع الابقاء على مبادئه العامة كانت تنتهي عمليا بالانفصال الكلي عن الأرض الأولى واقامة منظومة أخرى ذات نماذج وموضوعات مختلفة . ومن ثم تكون المبادىء العامة التي أخذت من المنهج الأول لم تعد هي هي . بل أصبحت شيئا اخر عندما فعلت في صنع تلك المنظومة ، وتفاعلت معها ، وأصبحت جزءا لا يتجزأ منها . هذا ما حدث مع ماركس مثلا حين أخذ من منهج هيجل قواعده ومبادئه الجدلية العامة . ولكن في واقع الأمر انتهى الى منظومة مختلفة ، بما في

ذلك من تغيّر في مبادىء المنهج نفسها ، لأنها أصبحت تقوم على مرتكزات أخرى . ويحدث الأمر نفسه بالنسبة الى كل من يحاول أن يأخذ من الاسلام منهجه ويترك منظومته ككل ، فانه سينتهي الى شيء آخر غير الاسلام .

يقوم المنهج ويتشكل ويتكون عبر عملية معقدة في اثناء دراسة نمط مجتمعي محدد . مما يحدد له مبادئه ومقولاته ونماذجه . إلا أن هذه حين تتحول الى مبادىء ومقولات ونماذج ذلك المنهج تصبح ، بدورها ، ممسكة بخناقة ، بشكل لا يسمح له الانفكاك منها . وهذا ما يظهر حين يعود المنهج ليدرس أجزاء من ذلك النمط المجتمعي أو حين يحاول البعض استخدامه في دراسة نمط مجتمعي اخر . فاذا كان المنهج نتاجا لنمط حضاري تاريخي معين ، واذا كان قد انتج بدوره مقولات محددة ، فانه يتشكل من خلال تداخل متواصل بينه وبين مقولات سابقة . لان المنهج لا يبدأ في تكوين مبادئه من فراغ فكري . كما يصبح بهذا القدر او ذاك أسير المقولات التي كان قد أنتجها فيما بعد .

فالمنهج الذي تكون عبر دراسة النمط الحضاري الأوروبي ، أو النمط المجتمعي الرأسمالي يحمل لا محالة هذا النمط ، فيحاول اعادة انتاجه بصورة مباشرة ، أو غير مباشرة ، حيثما تدخل في دراسة نمط اخر ، أو حالات تنتسب لحضارة مختلفة . أو بعبارة أخرى يصبح ذلك النمط معياره في رؤية الأنماط الأخرى ، ويظل مقياسه فيما يصدره من أحكام عليها . كما أن المقولات التي يكون المنهج قد انتجها وسميت باسمه تصبح كالطوق على عنقه فلا يستطيع أن يتحرر منها أو أن يتحرك في أية دراسة قادمة الا من خلالها وبتأثيرها . أما اذا أراد التخلص منها فعليه أن يعيد النظر بها من جديد . أي يبدأ من جديد . ولكن المقولات التي سينتجها في هذه الحالة ستلاحقه كما لاحقته سابقاتها .

يؤدي ما تقدم الى الحذر من الدخول في نقاش حول مبادىء المنهج وتقنياته بمعزل عما قدم من نماذج وأفرز من موضوعات . وبهذا تؤخذ كل منظومة فكرية ككل منهجا ونماذج ومقولات . كما يمكن الاستدلال مما تقدم ان ما من باحث ، يدخل موضوعه وعقله صفحة بيضاء ، أو يحمل فقط تلك المبادىء العامة والتقنيات الخاصة بالمنهج ، وانما يحمل ، أيضا ، مجموعة كبيرة من القضايا والافكار . الأمر الذي يؤثر في عملية البحث من بدايتها حتى النتائج المستخرجة . لأن ما يحمله الباحث من معارف وموضوعات ومقولات شروط ضرورية لكي يباشر بحثه ، والا كان عليه أن يبدأ من جديد ببحث ما لا حصر له من الجوانب والجزئيات قبل أن يتعاطى مع موضوعه الأساسي . فالباحث في علم الاجتماع ، على سبيل المثال ، لا يستطيع أن يبحث موضوع الجريمة ما لم يحمل مقولات متعلقة بالاقتصاد والدين والعائلة وعلم النفس والقانون . أما اذا عمد الى محاولة تكوين هذه المقولات مجددا ، أو في كل مرة يتناول فيها مجالا محددا ، من أجل أن يدخل بحثه وعقله صفحة بيضاء لا تحمل

غير مبادىء المنهج وتقنياته ، فسوف يفني عمره قبل أن يصل الى موضوع الجريمة .

لهذا، أن المسائل الأكثر حسما ، بل الأكثر تأثيرا بالنسبة الى المنهج ، أي منهج ، هي ما يحمل من معارف وموضوعات ونماذج . لأن هذه هي التي تقرر علمية أولا علمية منهجه في نهاية المطاف . فكل منهج يقوم على ارض فلسفية معينة ، وكل منهج يحمل في شرايينه وخلاياه موضوعات ومقولات ونماذج حول الدين والفلسفة والأمة والفكر والثقافة والاقتصاد والطبيعة والكون والاخلاق والقيم ، وما الى هنالك . ولا يستطيع ، لهذا ، ادعاء الموضوعية أو العلمية المجردة وانما عليه أن يثبت علميته وموضوعيته لا من خلال ما يحمل من مبادىء عامة وتقنية فحسب ، وانما ، ايضا ، من خلال ما يحمل من مقولات وما حلل من نماذج وهو الاهم . وهذا ما يجعل «المناهج العلمية » في الغرب لا تملك الا أن تطل على الاسلام والمجتمعات الاسلامية لا من خلال المبادىء العامة والتقنيات المنهجية كالترابط والحركة والتغيير الكمي والكيفي، والتناقض او الملاحظة والتجربة والفرضيات واعادة التجربة، ولا من خلال الدخول في الموضوع وعقولهم صفحة بيضاء تستقبل الاشياء كما هي، وانما من خلال مجموعة المقولات والنماذج المشتقة من تجربة المجتمعات الأوروبية حول الدين ، الطبقات، الأمم ، الاقتصاد ، الدولة الامر الذي يبعدها عن العلمية قطعا . لأن فهم الاسلام غير ممكن من خلال ما تحمل مناهج الغرب من مقولات حول الدين، كما أن فهم النمط المجتمعي الاسلامي غير ممكن من خلال مقولات النمط المجتمعي الاوروبي وتجربته التاريخية .

ولهذا يمكن القول ان « المنهج العلمي » بحاجة الى مجموعة كبيرة من المعارف والمقولات والنماذج حول كل نمط مجتمعي أساسي يراد دراسته لكي يكون بالامكان فهمه من داخله وضمن منطقة فهما علميا يجيء أقرب ما يكون الى حقيقته . وهذا أمر مفهوم طالما جرت المقادير في وجهة جعلت للحضارات ومجتمعاتها انماطا مختلفة عن بعضها تأخذ مسارات مختلفة ، الأمر الذي ولد في داخل كل منها اليات محددة .

طبعا ان هذا لا يعني أن كل حضارة ومجتمعاتها اخذت نمطها ومسارها ولا مجال لتغيير أو تبديل أو لا مجال لدعوة عالمية : فلهذا بحث آخر لا يناقض المقولة أعلاه ، بمعنى أنه ينطلق من هذه الخصوصية من جهة ، ويكون نتاجا لتطبيقها على أغلب الانماط الرئيسية مما يسمح باشتقاق صحيح لما هو عام من جهة أخرى . وهذا ما لم يحصل حين أطلت المناهج الغربية على الانماط المجتمعية العالمية الأخرى ، خصوصا ، الاسلام والنمط المجتمعي الاسلامي . فقد حاولت أن تراها ضمن معاييرها ومقاييسها . ولما كانت تلك المعايير والمقاييس والمناهج نتاج حالة جزئية هي الحالة الأوروبية لم تستطع التحول الى عام بالرغم من كل ادعاء حملته حول العالمية والعمومية والعلمية .

باب
في المنهج ونظرية المعرفة

ان هذه المسألة تقودنا الى القول إن العلاقة بين العقل الإنساني والواقع الخارجي لا تبدأ بالنسبة إلى الفرد أو الجماعة من الصفحة البيضاء أو من الصغر ، ثم تمتلىء بانعكاس الواقع على الدماغ ، أو من خلال الممارسة أو من خلال العمل . فهذه كلها خطوات لا تبدأ مباشرة من لحظة فراغ أو صفر . لأنه لا مفر من أن يلقن الفرد ، كما يلقن الجيل من الجيل الذي سبقه مجموعة من المقولات والتجارب والمفاهيم . ولا بد من أن يتعلم على التفكير والاستيعاب والتمييز . وهذا لا يتم من خلال عملية حرة بين العقل والواقع وإنما لا مفر من أن يلقى هذا العقل ، منذ بداية عمله ، سلسلة من التدريبات والتقنيات التي يساعده اخرون على القيام بها حتى يمتلك القدرة على التفكير . وحتى يمتلك مجموعة من المقولات والبدهيات وأشكال التمييز بين الأشياء . ثم بعد ذلك يمكن لعقل الفرد أو عقل الجيل الانساني الواحد أن يقوم بقسطه من التصحيح والتطوير . وذلك بالاعتماد على الملاحظة والتجربة والمقارنة والدراسة التاريخية وفرض الفروض الأولى لعملية التفكير ، ويبقي بصماته على ما يجري من بحث . وبديهي أن إهماله يؤ دي الى نتائج خطيرة ، لأنه يسمح بابتلاع أفكار خاطئة دون تمحيص ، وبلا اعادة نظر بها ومن ثم يحكم على كل ما يتبع ذلك بتلك اللعنة .

يكفي أن ندلل هنا على الأطفال الذين نموا في الغابات دون إرشاد إنساني ، وتربوا في كنف بعض الحيوان . فشبوا دون أن يملكوا أية قدرات على البحث والتمييز ، إلا ما تسمح به « الدروس » التي تلقنوها من حيوان الغابة . وقد تطلبت مسألة إعادتهم إلى التفكير الإنساني عملية بدء جديدة ، من الأول . وذلك حتى يصبح بإمكان تلك الأداة الدماغية القيام بالعمل التفكيري .

إن عدم إيلاء الأهمية الكافية لشرط التلقين في عملية اكتساب المعارف وفي عملية تحريك العقل ليصبح قادرا على التفكير ، أدى إلى فهم مبسط للعلاقة بين النظرية والممارسة أو بين العقل والواقع

الخارجي . فجاءت المعادلة ناقصة حين قلمت نفسها : واقع ← احساسات ← نظرية او فرضية . ثم تعود الدورة إلى الواقع فالإحساسات فنظرية أرقى . طبعا نلاحظ من هذه المعادلة تجاهل عملية التلقين باعتبارها الأساس الذي ينظم علاقة العقل بالواقع الخارجي وبما يأتيه من إحساسات . مما أهمل التمحيص الدقيق بالأفكار المجردة التي لا بد من أن يحملها الإنسان مهما ادعى أنه يحمل منهجا علمياً يتعامل مع الوقائع موضوعيا ، ولا يقبل بأن تحكمه أفكار مسبقة . ولكن هذا أمر «غير واقعي» بدوره ، لأن منهجه يعج بأفكار مسبقة (موضوعات ونماذج) . فهو ان لم ينتبه إلى ذلك ويعترف به ، فسيزداد غرقا في ذاتيته وابتعادا عن الموضوعية ، لأنه سيترك ما يحمل من أفكار تنساب وتفعل فعلها دون الانتباه إليها ، وهو يظن أنه يتعامل مع الواقع الخارجي بموضوعية علمية غير متأثرة بأية أحكام مسبقة .

وبهذا تُستهل عملية المعرفة بالنسبة إلى كل فرد ، وكل جيل ، بالتعلم والتلقين ، أي بعملية امتلاك اللغة وعدد من الموضوعات والبدهيات . ان الانسان يبدأ بالتعلم من خلال التلقين مع كل احتكاك يقوم به مع العالم الخارجي ، ويتعلم مباشرة من العالم الخارجي أو من الممارسة . ولكن بعد تلك الخطوة يغدو بامكان العقل الذي أصبح قادرا على التفكير ، وأصبح يمتلك عددا كبيرا من المعلومات والمقولات بما في ذلك اللغة بكل غناها ، أن يتفاعل مع الواقع الخارجي ، بما يسمح له بتلقي الاحساسات وادراكها وتحويلها الى مقولات . أي يصبح ، بعد تلك المرحلة ، بامكان العقل ، وهو يمارس ويلاحظ ويجرب أن ينتقل من ذلك الى اكتشاف موضوعات جديدة ، بما في ذلك تخطي بعض الموضوعات التي كان قد تلقنها واستند اليها . أي من الخطأ التصور أن عملية المعرفة تبدأ من الممارسة ، أو من عالم خارجي ينعكس على عقل هو عبارة عن صفحة بيضاء ، ثم تأخذ تلك الصفحة بالامتلاء عبر حشد الاحاسيس وانعكاس الواقع اليها .

قد يقر أغلب من يسمع الى هذه المجادلة بأهمية التلقين ، أو نقل كل جيل انساني ما توفر لديه من أفكار وعلوم الى الجيل الذي يليه . لأن هذه حقيقة مسلم بها . ولكن مع ذلك هنالك من لا يدخل هذه النقطة في أساس نظرية المعرفة وتكونها من جهة . وهنالك ، من جهة أخرى ، من يرد على هذه المقولة بالسؤ ال : كيف كانت البداية ؟ وبهذا يجد الذين يناقشون مسألة المعرفة أنفسهم يبحثون في علوم الاحياء والانتربولوجيا ، وليس في موضوعة المعرفة ، لان ذلك يعيدهم الى البحث في تكون الأصوات والحركات ونشوء اللغة . أي البحث في الزمن السابق للانسان الناطق بالنسبة الى أولئك الذين لا يؤ منون بالله والخلق مما يفرض عليهم البحث في زمن يقرون بأنه مجهول ، ولا يملكون حياله الا اطلاق الفرضيات لكي يثبتوا اسبقية الواقع المادي على الفكر . بينما يجد كل جيل نفسه في الزمن الانساني مسبوقا باللغة والافكار والمعارف فيتركون هذه الحقيقة ويبنون نظريتهم على فرضيات تقع في

أزمان سابقة للزمن الانساني ؟ ولكن حتى ذلك يكون أمرا انتهى وانقضى ولم يعد يتكرر في الحياة الانسانية . ومن ثم يكون ما ينطبق على الإنسان الناطق أي الانسان المفكر (لا فكر بدون لغة) ليس هو ما انطبق على « حيوان » تلك الأزمان . وبهذا لا يكون السؤال الذي أراد إنقاذ تلك المعادلة قد أنقذها حين عاد إلى أزمان هي غير الزمن الإنساني . الامر الذي يفرض وضع عنصر التلقين الذي يقدمه كل جيل الى الجيل الذي يليه في صلب نظرية المعرفة ونحن نتكلم على الزمن الانساني في كل الأحوال . وهو الذي يمكن أن يوقف موضوع المعرفة على اقدام ثابتة . أي الابتداء بالتلقين باعتباره شرط تفاعل العقل مع الواقع الخارجي . وهو شرط تدريب العقل وتعويده على تلقي الاحساسات ثم الارتفاع بها الى مستوى الفرضية أو النظرية . وبهذا تبدأ المعادلة بالنسبة الى العقل الانساني باللغة والأسماء والأفكار والاشارات والأصوات ذات الدلالات ، وذلك في اثناء تفاعل العقل مع الواقع الخارجي . بل ان الاحساسات لا تصبح كالمواد الأولية في مصنع العقل الا من خلال عملية تلقين وتدرب سابقين . ولكن بعد أن يكون العقل قد نما وتدرب وامتلك اللغة واختزن عددا كبيرا من المقولات والمعارف وبهذا يمتلك القدرة على اكتشاف الجديد من خلال انعكاس الواقع المادي ، أو الممارسة عليه فتتكون الاحساسات التي يقوم العقل باستنتاج الفرضية منها . ثم يحول فرضيته الى نظرية باعادة اختبارها .

إن هذه الملاحظة حول عنصر التلقين توضح ما معنى التأكيد على أهمية ما يحمل المنهج من مقولات ونماذج وموضوعات لأن ذلك ينسف تلك الأوهام حول الموضوعية بمعنى الانتقال من الصفحة البيضاء الى الموضوع . أي استحالة وجود عملية دراسة لأي موضوع دون أن يكون الدارس يحمل منهجا ومعه منظومة من الأفكار والمقولات . وهذه كلها تكون حاضرة وتمارس تأثيرها منذ البداية حتى النهاية في عملية دراسة هذا الموضوع أو ذاك . الأمر الذي يجعل الموضوعية مرتبطة بمدى صحة منظومة كاملة من المبادىء والأفكار والمقولات التي يحملها الباحث وليس بمجرد اتباعه مبادىء منهجية معينة مما يفتح المجال للتدقيق الدائم والمستمر بالأفكار والمقولات التي نحمل وليس فقط التدقيق بالموضوع أو بالواقع الخارجي ، وليس ، فقط ، بالبحث عن مبادىء عامة لمنهج علمي !

ومن هنا نمكن القول انه اذا كان من الخطأ القبول بوجود أفكار فطرية أو أولية في العقل منذ ولادته كما يقول المذهب العقلي . واذا كان من الصحيح القول ان الانسان يولد وهو لا يعلم شيئا . الا أن ذلك لا يعني بالمقابل صحة وجهة النظر المادية التي تقول بالصفحة البيضاء التي تمتلىء بالتجربة أو بالاحتكاك بالعالم الخارجي الذي ينعكس على الدماغ . وإنما هنالك طرح ثالث وهو الموضوعة التي تقول ان الفرد (والجيل) يبدأ أولى خطوات المعرفة عن طريق التعلم من الجيل السابق . بل إن الاحتكاك بالواقع الخارجي لن يؤدي إلى ما يسمى بالاحاسيس ، أو يحتفظ بها ، أو يصبح العقل قادرا

على التقاطها والتمييز بينها أو اختزانها الا إذا رافقت ذلك عملية دؤوبة صبورة من التلقين عبر الحركات والألفاظ والمعاني . وهي نقطة البداية بالنسبة الى العقل كي يصبح قادرا على استقبال الخارج وقادرا على التفكير . لأن هذه الصفحة البيضاء (العقل عند ولادة الطفل) تبقى بيضاء ولا يكتب عليها شيء في حالة تركها تتفاعل مع الواقع دون أن يأتي من يعلمها الاسماء والحركات ذات المعاني والجمل المفيدة ويدربها على الممارسة والتفكير في آن . ولولا ذلك لبقي العقل كالمرآة تعكس ولا تحفظ شيئا مما تعكس ، لا احساسات ولا صورا ولا افكارا ، ومن ثم لا قدرة على تحويل الإحساسات والتجربة والملاحظة والانعكاسات من الخارج في عمليات تطوير العلوم واكتساب معارف جديدة . وذلك عندما يتم الانتقال منها إلى موضوعات جديدة تتأكد صحتها بإعادتها إلى التجربة أو إلى استخدام أساليب عقلية أو رياضية لاثبات صحتها . ولكنها ليست البداية ونقطة الانطلاق .

لدى التدقيق في المفهوم القرآني لهذه المسألة يلاحظ :

١ ـ ان القرآن الكريم يبدأ بعملية التعليم والتلقين المقرونة برؤية الاشياء والتفاعل معها . وهي العملية التي أكدها نزول الوحي ، كما استمرت قانونا عاما بالنسبة الى تعلم كل جيل من الاجيال السابقة .

يقول الله تعالى في هذا الصدد : « وعلم آدم الاسماء كلها . . » (سورة البقرة ـ ٣١)

٢ ـ جاء بالقرآن عكس وجهة نظر الفلسفة العقلية « المثالية » التي تقول بوجود افكار فطرية في العقل منذ الولادة . فقد جاء بقوله تعالى : « والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا ، وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون » (سورة النحل ـ ٧٨) . فهذه الاية الكريمة تؤكد على أن عقل الانسان يولد وهو لا يعلم شيئا ، أي لا أفكار فطرية تولد مع ولادة الانسان . كما أنها تجعل من الحواس والعقل السبيل الى الادراك . فهذه تخرج الى النور وهي تمتلك الاستعداد للعمل والتفكير فتشحذ بالتعلم والتلقين والتدرب مع المشاهدة والخبرة .

٣ ـ يمتلىء القرآن بالآيات التي تخاطب العقل وتدعوه الى أن يتأمل في العالم الخارجي (مخلوقات الله وظواهر الكون) ٠ لكي يعقل ويفهم ويتدبر امره ويحسن التقدير واختيار السبيل . وهذا ما يربط التعليم والتلقين بالمشاهدة والخبرة والتأمل . فقد جاء بقوله تعالى : « وهو الذي مد الارض وجعل فيها رواسي وانهارا ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين يغشى الليل النهار ، ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون » (سورة الرعد : ٣) او « الذي خلقك فسواك فعدلك ، في اي صورة ما شاء ركبك » (سورة الانفطار : ٧ ـ ٨)

بهذا كله تكتمل دورة المعرفة فيصبح بمقدور العقل التمييز فيما بين السبل ، والافكار ، والاشياء ، كما يغدو قادرا على جمع الشواهد حول كل ظاهرة ليخرج من ذلك باحكام وقوانين . فيهتدي ويرتقي في المعرفة أو يضل ويعمه في الجهالة .

باب
في المنهج والنمط المجتمعي

إن معاملة المنهج ضمن مجموع ما يحمل من مقولات ونماذج وليس ضمن مبادئه العامة وتقنياته فقط يتطلب أن تراعي مسألة هامة أخرى وهي علاقة المنهج بالنمط المجتمعي الحضاري الذي يترعرع في جنباته ويعالج نماذجه ومقولاته . فاذا اختلفت المناهج تبعا لاختلاف الفلسفات داخل النمط المجتمعي الحضاري فهي تختلف اختلافا أعمق من ذلك حين تقارن المناهج في هذا النمط الحضاري مع ذاك . وهذا ينسجم مع النظرة الأولى التي تتعامل مع المنهج باعتباره مجموع ما يحمل من مقولات ونماذج لا باعتباره مجرد قواعد عامة وتقنيات في البحث .

إن الاستقصاء في المقولات والنماذج التي يحملها هذا المنهج أو ذاك تقود إلى رؤ ية علاقة ذلك كله بالنمط المجتمعي الحضاري المحدد ، لأن المنهج وليد العقيدة والفلسفة والنظرة الكلية التي ينتمي اليها . وهو أيضا ، خصوصا من جهة مقولاته ونماذجه المجتمعية ينتسب إلى نمط مجتمعي حضاري محدد تشكل في داخله وذلك من أجل تحقيق الهدف الأول من كل منهج ،وهو تحديد الأسس التي تساعد على قراءة النمط المجتمعي الحضاري المعطى أو تحديد الأسس التي يقرأ فيها العالم ككل منظورا اليه من خلال ذلك النمط المجتمعي الحضاري .

ومن هنا تطرح قضية منهجية أساسية تقرر علمية أولا علمية المنهج وهي مدى الانتباه الى الاختلاف النوعي فيما بين الأنماط الحضارية التي عرفها العالم في ماضيه وحاضره ومن ثم مدى الانتباه الى الاختلاف النوعي فيما بين المناهج التي تشكلت عبر هذا النمط المجتمعي الحضاري أو ذاك ، وقامت لتقرأه وتبحث في ظواهره وتكشف قوانين حركته ومساره .

الذين لا ينطلقون من هذه النظرة العلمية الشمولية ينتسبون إلى أدنى أنواع المناهج غير

العلمية . وذلك حين يقرأون النمط المجتمعي الحضاري الاسلامي ، مثلا ، ضمن مناهج النمط الحضاري الفرنجي وما أفرز من مقولات ونماذج . وذلك دون أن يلحظوا الفروقات الحاسمة بين النمطين المختلفين نوعيا . فما دامت الأنماط المجتمعية الحضارية مختلفة في تكويناتها ومسارها فلا مفر ، وهذا ما تقضي به العلمية ، من أن تقرأ كل منها من خلال منهج خاص بها له مبادئه العامة ومنطقه وموضوعاته ونماذجه وتقنياته في البحث . واذا اعتبرت هذه المقولة صحيحة فعندئذ تقرأ مجموعة الظواهر التي عرفتها الأنماط المجتمعية الاسلامية ضمن منهجية تختلف جوهريا عن المنهجية أو المناهج التي قرأت ظواهر الأنماط المجتمعية الفرنجية . ويمكن لمس هذه النقطة بعمق حين يدقق في المناهج المختلفة التي تقرأ تراث بلادنا وتاريخها وحضارتها ومختلف ظواهرها العقدية والفكرية والسياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية . فتراها تطل على الاسلام من وجهة نظر مشبعة مثقلة بالمقولات والنماذج الغربية حول الدين وحول الموقف من الاسلام والمسلمين . وهذا ما تفعله حين تعالج ظواهر مثل السلطة ، الدولة ، الملكية ، الثورة ، التقدم التأخر ، الطبقات ، العصبيات ، الأخلاق ، التقاليد ، الشعوب الإسلامية . إنها تقرأ كل تلك الظواهر لتسحب عليها مقولات ونماذج قرئت من خلالها الظواهر « الموازية » في النمط الحضاري الأوروبي .

تقرر الإجابة عن السؤال حول مدى علمية مثل هذه المنهجية كل شيء حول مسألة المنهج .

وبكلمة لا التواء فيها . يمكن القول ، إن الذين يقرأون الإسلام والتراث والتاريخ والأنماط المجتمعية الإسلامية ومختلف ظواهرها من خلال ما يسمونه « المنهج العلمي » القائم على الموضوعات والنماذج المستمدة من النمط الحضاري الأوروبي ماضيا وحاضرا ليسوا من العلمية في شيء ، وليس منهجهم علميا بالرغم من كل ادعاء . لأنه من غير العلمي أن تقرأ الأنماط المجتمعية الحضارية المختلفة من خلال منظور التجربة الأوروبية ، وعبر نظرة الغرب الى نفسه والى العالم . أما العلمية فتقضي الامساك بالمنطق الخاص بسمات النمط المجتمعي الحضاري المحدد واليات حركته . تكشف هذه المقولة عن الموقعين المختلفين جوهريا فيما بين المناهج حين تصنف على اختلافها وفق الأنماط الحضارية . ثم بعد ذلك يحدد الاختلال فيما بين المناهج المتعلقة بالنمط الحضاري المحدد . وذلك ضمن مقاييس خاصة في ذلك النمط نفسه . أي مدى دقة كل منها (مبادئه العامة ، مقولاته ، نماذجه ، معالجاته ، حلوله) في رؤية الأشياء كما هي داخل ذلك النمط . وهذا ما يجب أن يرد به على تلك الحجة السطحية التي تعتبر الاختلاف فيما بين المناهج داخل النمط الحضاري الواحد هو من طراز الاختلاف فيما بينها وبين نظيراتها في الأنماط الحضارية الأخرى . إن هذه المقولة تنكر وجود الأرض المشتركة على مستوى الحضارة الواحدة بسبب ما يقوم في داخلها من تناقضات وصراعات واختلافات ، بينما تعتبر العالم كله أرضا واحدة متخطية التناقضات والصراعات والاختلافات ذات

الأحجام الاكبر ، وذات الابعاد الاعمق .

يرجع الجذر النظري الذي يؤدي الى الاختلاف الأساسي بين هاتين المقولتين إلى وجهة نظر تقول إن المجتمعات الإنسانية تطورت عبر التاريخ ضمن سياق واحد مر بمراحل المشاعية والعبودية والاقطاع وإنه سائر إلى الرأسمالية فالشيوعية وترى أن حركة المجتمعات جميعا تقررت وفق الالية التي تعكسها النظرية المتعلقة بتطور أدوات الإنتاج ثم نشؤ قوي انتاج جديدة ثم تغيير علاقات الإنتاج لتتوافق مع القوى الإنتاجية الجديدة . فيشكل هذا كله البناء التحتي الذي يولد بناء فوقيا تابعا له وفاعلا لخدمته . إن هذه النظرية تختلف عن وجهة النظر الأخرى التي ترى أن التاريخ سار عبر عدد من المسارات لا عبر ذلك المسار الواحد العام مع بعض الخصوصيات . ولهذا فهي ترى أن لكل مسار آلياته ومنطقه الخاص ولا تندفع تلك المسارات لتصبح مسارا واحدا هو الرأسمالية فالشيوعية بل إن الاختلاف بين المسار ليس اختلافا فيما بين خصوصيات يحكمها « القانون العام » الذي مر ذكره . لأنه حتى موقع « ادوات الانتاج وقوى الانتاج وعلاقات الانتاج والأبنية الفوقية في » آلية كل نمط مجتمعي حضاري يختلف اختلافا تاما من نمط الى اخر. فالذي يراجع تاريخ العرب ، مثلا ، في مختلف ألوانه الواقعية ، والمراحل التي مر بها ، بما في ذلك آليات النهضة والانحطاط لا يراها محكومة بتلك الآلية التي تعبر عنها نظرية تطور القوى المنتجة وضرورة تطابق علاقات الانتاج معها ثم ضرورة تطابق «الأبنية الفوقية مع تلك القاعدة »، كما أن ما يسمى بنمط الانتاج الإسيوي لا يعطي نموذجا على مرونة تلك النظرية لانه لم يعتبر جزءا من عملية التطور التاريخية وانما اعتبر حالة خاصة حتى في هذه الحالة لم يعتبر مسارا موازيا ، له مستقبلة الخاص المتواصل مع مساره . ولكنه اعتبر حاله من الحالات التي قبل الرأسمالية . ومن ثم ستؤول الى الرأسمالية لكي تتخذ المسار نفسه الذي تحدده الحالة الرأسمالية الأوروبية اي الانتقال الى دكتاتورية البروليتارية .

إن قراءة الإسلام والتراث والتاريخ ومختلف ظواهر النمط المجتمعي الحضاري الاسلامي سواء أكانت ضمن منطق نظرية قوى الإنتاج أو منطق « نمط الإنتاج الأسيوي « التابع لها ، تؤدي الى عدم رؤية الأشياء كما هي ، ومن ثم الى عدم الوصول إلى الحقيقة واكتشافها كما هي في الواقع التاريخي نفسه . انها منهجية تقوم على اتخاذ النمط الأوروبي قياسها . وهذا يخالف البديهية العلمية التي لا تخرج بالقانون الذي يحكم المجتمعات من دراسة جزء واحد ، وإنما ، على الأقل من خلال دراسة عينة ممثلة لمجموع الأجزاء . ثم كيف يكون الأمر عندما تكون هذه الأجزاء هي مجتمعات وحضارات تختلف عن بعضها اختلافات نوعية .

إن الدور الذي لعبته عملية تطور أدوات الإنتاج في هذه المناطق وضمن هذا السياق الحضاري يختلف نوعيا عن الدور الذي لعبته في السياق الحضاري الأوروبي وذلك إذا كان ما قيل عن دوره هناك

دقيقا ومطابقا لواقع التاريخ . كما أن الدور الذي لعبته مختلف الظواهر المتعلقة بهذا السياق الحضاري تختلف عن الدور الذي لعبته نظيراتها في السياق الحضاري الأوروبي أو السياق الحضاري الصيني أو الإفريقي , فقد لعبت طرق التجارة الدولية ، على سبيل المثال ، من خلال مرورها عبر « منطقة الشرق الاوسط » ادوارا اكبر في تأثيرها على حضارة بلدانها وآلية حركتها الداخلية ، من الادوار التي لعبها تطور قوى الانتاج . فكان يكفي أن يتحول طريق القوافل التجارية الى مسار حتى تنشأ المدن والحضارات على جنبات فينشط الاقتصاد ويزدهر الانتاج ، بينما يؤدي تحوله الى مسار آخر الى زوال، وانحطاط ، تلك المدن والحضارات ، بما في ذلك ركود الاقتصاد وخراب الانتاج ـ هذا ما حدث في التاريخ مع تدمر والبتراء ، مثلا ، بل حتى مع مصر والعراق وبلاد الشام وغيرها . كما ان الدور الذي لعبه الشرع الاسلامي ، كمثل ثان ، في المجتمعات الاسلامية يختلف عن الدور الذي لعبته القوانين والشرائع في المجتمعات الاوروبية ، او في حضارات أخرى ، بما في ذلك اختلاف نمط العلاقة التي كانت تقوم بين ادوات الانتاج وعلاقات الانتاج . فكان الشرع الاسلامي يتحرك ويغتني ضمن سياق مختلف عن ذلك السياق الذي حكم حركة القوانين والشرائع الاوروبية .

ينبغي لنا الانتباه ، هنا ، الى الموضوعة القائلة ان انتقال دور جانب معين من المرتبة الاولى الى الثانية او الثالثة ، او اختلاف نمط العلاقة فيما بين الجوانب المختلفة حتى تصبح آلية الحركة كلها مختلفة من مجتمع الى آخر ومن حضارة الى اخرى ، ويصبح المسار مختلفا نوعيا . ومن ثم يتطلب الامر ان يقرأ ذلك المسار ضمن منطقة الخاص لا ضمن منطقة مسار آخر .

ولا يختلف الأمر في جوهره بالنسبة إلى المناهج الأوروبية الأخرى التي ترفض المقولة الخاصة بقوى الانتاج وعلاقات الإنتاج والبناء التحتي والبناء الفوقي ، لأن أغلبها يعود بدوره فيقدم قراءة للتاريخ الأوروبي والحضارة الأوروبية لا يمكن أن يقرأ من خلالها الاسلام والتاريخ الإسلامي والنمط الحضاري الإسلامي ، سواء أكانت تلك المناهج تقول إن التاريخ محكوم بصراع الأجناس أو صراع القوميات أو صراع المذاهب الدينية أو بدور القادة ، أو بالعقل المطلق فهي لا تستطيع أن تطل من خلال مقولاتها ونماذجها التاريخية على الإسلام وتجربة شعوبه التاريخية .

لعل المقولات المذكورة أعلاه تعطي مثلا على عمق تأثر أي منهج بما يحمل من مقولات ونماذج . لأنه يكفي أن تبدأ نقطة الانطلاق من رؤ ية التطور الواقعي الذي اتخذه التاريخ الفعلي للشعوب والمناطق والقارات والحضارات باعتباره مسارا تطوريا واحدا أم باعتباره عدة مسارات متوازية بالرغم من تداخلها وصراعاتها ومحاولة تأثيرها في بعضها حتى يختلف في الحالتين اختلافا جوهريا .

إذا كان التاريخ الواقعي للعالم يكشف عن تعدد المسارات الحضارية ثم يكشف التاريخ الماضي

والراهن على عقم المحاولة الأوروبية القسرية لفرض مسار واحد والحاق الآخرين بها ، فان ذلك ما يجب أن ينطلق منه كل منهج علمي .

حتى الذين يريدون أن يوحدوا العالم تحت راية الاسلام لا يستطيعون أن يفعلوا ذلك ما لم يلحظوا سمات الاختلاف في المسارات والتعدد والتنوع ، وما ينشأ عن ذلك من ديمومة الصراع بين اتجاه التوحيد والاتجاهات المضادة له ، طبعا أن تناول هذه النقطة له مكان آخر . لأن النقطة المنهجية المطلوب لفت الانتباه إليها هنا هي لا علمية المناهج الغربية التي تقرأ العالم من خلال منطق حضارتها ومسارها التاريخي لا ضمن منطق كل حضارة ومسارها التاريخي . إن قراءة العالم ضمن ذلك المنطق يشكل من وجهة النظر المنهجية عملية قسرية الحاقية موازية لما يجري على أرض الواقع من عمليات قسر والحاق في المجالات العسكرية والسياسية والاقتصادية والحضارية .

وهكذا تلخص هذا النقطة نفسها من الناحية المنهجية بالقول ان المنهجية الصحيحة (العلمية) تقضي بملاحظة أن كل منهج يرتبط بمبادئه العامة وموضوعاته ونماذجه وبنظرة كلية محددة من جهة وبنمط مجتمعي حضاري من جهة أخرى . ومن ثم يقرأ هذا النمط المجتمعي الحضاري ضمن المنطق الخاص الذي يمسك بمفاصله الرئيسية . الأمر الذي يبعد عن العلمية كل منهج لا يقرأ النمط المجتمعي الحضاري المحدد من خلال منطة الخاص النابع من آليات حركته ومختلف مكوناته . وهذا هو الطريق الى فهمه فهما صحيحا قبل أن يصار الى تقويمه والحكم عليه .

قد يسأل البعض ولكن من أين يأتي هذا المنطق الخاص أو المنهج (بمبادئه العامة وموضوعاته ونماذجه وتقنياته) ؟ إنه ببساطة نتاج لمعتقد محدد ، أو لفلسفة محددة ، ونتاج مجموعة الموضوعات والمقولات والنماذج النابعة من التجربة التاريخية لهذا النمط والمعبر عن بعضها أو عن اكثرها من خلال تراث فكري وثقافي متواصل صنعته الاجيال المتعاقبة . فالمنهج الاسلامي مثلا نابع أولا من الإسلام نفسه (القرآن الكريم والسنة الشريفة) ثم من التراث الذي تراكم من خلال الأئمة والعلماء ثم من الآليات التي تحكمت في حركة المجتمعات الاسلامية وما أفرزه التاريخ الواقعي نفسه من تجارب وأنماط وحالات وظواهر . الأمر الذي يشكل بمجموعه بالنسبة الى المنهج الصحيح مبادئه العامة وموضوعاته ونماذجه وتقنياته .

وقد ينشأ سؤ ال يقول ولكن لماذا هنالك عدة مناهج ووجهات نظر في قراءة الاسلام والتراث الفكري الإسلامي والتجارب والأنماط المجتمعية الإسلامية ؟ وما هو المنهج الصحيح من بينها ؟ إن هذا السؤ ال يشير إلى التعدد المنهجي داخل النمط الحضاري الواحد . وإن لهذا التعدد أسبابا عديدة . فالمسألة الأساسية هنا هي محاولة كل منها قراءة هذا النمط من داخله وعلى ضوء آلياته . وهذا

يقيم الاختلاف فيما بينها ، على أرض غير الأرض التي يقوم الاختلاف بينها وبين المناهج الغربية التي تقرأ الإسلام والنمط المجتمعي الحضاري الإسلامي ضمن منطق يقف على أرض أخرى منبعا ومجرى ومصبا .

في الواقع أن المشكلة نفسها قد تنشأ إذا حاول أحد أن يقرأ النمط الحضاري الغربي ضمن منطق حضارة أخرى . لأنه عند هذه الحالة لا يستطيع أن يفهمه فهما صحيحا على حقيقته . وهذا ما يخطىء به بعض المثقفين عندنا حين لا يضعون أيديهم على الآليات التي تحكم حركة النمط الحضاري الفرنجي لكي يقرأوه ضمن منطقه . وذلك كأن تطبق نظريات ابن خلدون حول العصبيات على النظام العبودي أو الاقطاعي أو الرأسمالي أو كأن يفهم دور الدين المسيحي في الغرب ضمن المقاييس نفسها (الموضوعات والنماذج) التي فهم بها دور الإسلام في النمط المجتمعي الإسلامي .

تبقى النقطة المتعلقة بالسؤ ال حول كيفية التمييز فيما بين المناهج المختلفة التي تنتمي الى الحضارة نفسها . في الواقع أن هذا التمييز يرتبط أيضا بمعايير محددة تختلف من حضارة إلى أخرى ولكن في كل الأحوال لا يمكن لتلك المعايير إلا أن تنبع من النمط نفسه . أي لا يمكن أن تحدد المعايير التي تحكم بين المناهج النابعة من النمط الإسلامي إلا على ضوء الاستناد إلى الإسلام (القرآن والسنة) والى عدد من المقولات والنماذج التي تراكمت من خلال الائمة والعلماء والتجارب التاريخية الواقعية للأنماط المجتمعية الإسلامية بينما المعايير التي تحكم فيما بين المناهج النابعة من النمط الحضاري الفرنجي تختلف عن المعيار الاسلامي .

خلاصة

أ ـ ان فهم تاريخ شعوب الحضارة الأوروبية ومختلف الظواهر الاجتماعية فيها يختلف عن فهم تاريخ شعوب الحضارة الاسلامية ومختلف الظواهر الاجتماعية فيها ومن ثم ان المنهج العلمي الذي سيطبق على تلك الحالة هو غيره على الحالة الأخرى . وذلك بسبب مجموعة المقولات التي سيحملها الباحث حين يعالج كلا من النمطين . أو بكلمات أخرى أنه بحاجة مثلا إلى أن يحمل أفكارا عن الدين الاسلامي ودوره في مختلف الظواهر الاجتماعية تختلف عن المقولات المتعلقة بدور الدين المسيحي ودوره في مختلف الظواهر الاجتماعية في المجتمعات الأوروبية وكذلك هو الحال بالنسبة إلى القومية ، والاقتصاد ، والفلسفة ، والدولة ، والجماعة والفرد . . الخ . ومن ثم يترك اختلاف المقولات المتعلقة بكل هذه النواحي في هذا النمط التاريخي بصماته على المنهج .

ب ـ من البديهي أن السمات التي تميز مجتمعا محددا تختلف عن السمات التي تميز مجتمعا آخر ومن ثم لا يمكن لمجموعة المعارف والمعلومات والمقولات السابقة التي يجب الأخذ بها عند دراسة المجتمع

المحدد أن تحمل سمة العلمية ما لم تكن مشتقة من ذلك المجتمع: نفسه ومن دراسة حالته عبر العملية ، التاريخية التي تكون بها ، وتطور من خلالها . طبعا هذا لا يمنع من ان تكون هنالك مجتمعات تنتسب الى أصل واحد ، أو يمكن تصنيفها ضمن عائلة حضارية واحدة ، ومن ثم يمكن أن تكون هنالك مجموعة مقولات عامة تتخطى حالة المجتمع الواحد ، أي الإفادة من مستوى ينطبق على العائلة ككل . ولكن حتى هذا بحاجة إلى استخدامه بدقة عالية ، وإلا وقعنا بالمنهجية القياسية ، وابتعدنا عن دراسة الحالة الملموسة . فعلى سبيل المثال إذا كان من الممكن تصنيف حضارات العرب الإسلامية ضمن عائلة واحدة كبيرة ، وتصنيف حضارات الشعوب الأوروبية ضمن عائلة كبيرة وكذلك حضارات كبيرة أخرى كالصينية والهندية والافريقية فان العبور من إحداها إلى الأخرى يشكل خطورة شديدة على علمية المنهج المطبق على دراسة احداها والمتلىء بموضوعاتها ونماذجها ومعاييرها . كما أن العبور من السمات العامة في العائلة الكبيرة إلى دراسة مجتمع محدد في تلك العائلة يحمل مخاطر عديدة ايضا ما لم ينفذ بأعلى درجات الانتباه والدقة .

ولهذا عندما يتشكل منهج من خلال دراسة نمط اجتماعي محدد يعني ذلك أنه امتلك مجموعة معايير ومفاهيم وأوليات وأصبحت لديه مجموعة ادوات في البحث بالاضافة إلى تقاليده في البحث . مما يجعل من غير العلمية أن يحمل كل ذلك وهو يدرس نمطا اجتماعيا اخر مختلفا جذريا .

كيف يمكن أن تدرس المجتمعات الإسلامية دراسة سليمة ويطبق عليها المنهج العلمي ما لم يفهم الإسلام على حقيقته ؟ هل يمكن أن تدرس هذه المجتمعات من خلال الفهم الكاثوليكي أو البروتستانتي أو الماركسي او الرأسمالي للاسلام كدين وعقيدة أو ايديولوجية ونظام ؟ وكيف يمكن أن يفهم تاريخ هذه المجتمعات إذا لم يفهم موقع الإسلام في حياتها وتحدد السمات التي تحكمت بحركتها الداخلية وبصراعاتها مع الخارج . ثم إذا لم يفهم تاريخ الظواهر الاجتماعية الراهنة ـ الوحدة ، التجزئة ، القومية ، الأقليات ، الاقتصاد ، الملكية ، المرأة ، العائلة ، الاستبداد ، الشورى ، الطغيان ، القيم ، الأدب ـ كيف يمكن أن تفهم في حركتها الراهنة ؟ أو بكلمة أخرى إذا لم يفهم ذلك كيف يمكن أن يكون لدينا منهج علمي في دراسة هذه المجتمعات وتاريخها وظواهرها المختلفة ، ناهيك عن إيجاد الحلول لما يعترضها من معضلات ومشاكل كبرى؟

ولهذا من غير الممكن أن يمتلك منهجا علميا أو يقدم دراسة علمية من لا يفهم الإسلام على حقيقته ، ويمسك بالسمات الأساسية التي تحكمت بالمجتمعات الإسلامية وظواهرها المختلفة . ومن لا يفعل ذلك لن ينقذه من لا علميته ادعاؤه العلمية .

ولكي تبدو الملحوظات أعلاه أقل تجريدا يمكن لفت الانتباه الى عدد من الموضوعات حول عدد من القضايا كنماذج لما يجب أن يعاد بحثه على ضوء الأنماط المجتمعية الحضارية المختلفة لا باعتبارها قوانين عامة تنطبق على الحالات كلها :

– لو أخذت المقولات المختلفة المتعلقة بالأمة سواء في الماركسية أو في الأدبيات الليبرالية والفاشية لوجدت أن الأمة العربية لم تكوّن بعد ، ناهيك عن مفهوم الأمة الإسلامية . فتلك المقولات لا تفسر لماذا استخدم مفهوم الأمة الإسلامية ؟ ولا تلحظ أن استخدام مفهوم الأمة في الغرب حالة جزئية لا عامة ، ولا يشكل مآلاً للتطور البشري .

– لو اخذنا مقولة صراع الطبقات لوجدنا أن أهم الصراعات التي عصفت بتاريخنا حملت سماتها الأساسية من الصراع في سبيل التوحيد ، كما صراع العصبيات ، والصراع ضد العصبيات ، ومن الصراع ضد التفتت والطغيان . بكلمة أخرى ان النمط الاغريقي - الروماني - الاقطاعي الأوروبي - الرأسمالي الحديث لا ينسحب على أشكال الصراعات التي عرفتها بلادنا التي حكمتها سمات أخرى وقوانين أخرى .

– اذا فهم الدين الاسلامي ودوره في مختلف مناحي الحياة بالنسبة الى الفرد والمجتمع ودوره في التاريخ الواقعي للشعوب الاسلامية كما يفهم المذهب الكاثوليكي أو البروتستانتي في النمط الأوروبي ، فان نتائج كل بحث ستأتي بائسة لا علاقة لها بالعلم في شيء، أي ستأتي أبعد ما تكون عن رؤ ية الأشياء كما هي .

– إذا فهم دور أدوات الانتاج والقوى الانتاجية وعلاقات الإنتاج في تجربة مجتمعاتنا كما فهم في تجربة الانماط الأوروبية فان ذلك سيقود إلى الإخفاق في تفسير عدد لا حصر له من الظواهر والتطورات . مثلا ، الثورات وعلاقاتها المستمرة بالاسلام - العودة الى التمسك باهداب الدين ، ومحاولة استعادة التوازن العام . او مثلا ، الدور الذي لعبته ملكية الجماعة (العشيرة ، القبيلة وسواها) في تاريخ المجتمعات الاسلامية . بالرغم مما كان يحدث من تغيير في ادارة الانتاج .

– اذا فهمت الملكية والمسائل المتعلقة بالاستغلال على الطريقة المطروحة في الأدبيات الماركسية أو الأدبيات الفرنجية الأخرى فان ذلك لن يفسر علميا السمات الأساسية التي اتسمت بها المجتمعات الإسلامية فيما يتعلق بأشكال الملكية . وسائر المعايير الاقتصادية المتعلقة بتحديد الاستغلال أو الظلم .كذلك لا يمكن أن تحدد علاقة الجماعة والفرد وعلاقات الجماعات ببعضها وعلاقات الأفراد ببعضهم من خلال المعايير نفسها . ذلك لأن القوانين التي تحكمت بكل هذه

العلاقات اختلفت اختلافا نوعيا في التجربتين التاريخيتين ، في النمطين المذكورين . الامر الذي يتطلب تقديم قراءة مختلفة لكل من الحالتين .

– اذا اعتبر الاسلام بناء «فوقياً» أو «ايديولوجية معكوسة» لقوى انتاج وعلاقات انتاج محددة فلن يفهم شيء في الاسلام أو في التاريخ الواقعي لهذه البلاد . وتصبح كل تلك المفاهيم المرتبطة بهذه القضايا غير صحيحة . ومن ثم منافية للعلمية . وبهذا يقضي الوصول الى مفاهيم علمية سليمة حول تلك القضايا الى التخلي عن الاعتماد على المقولات التي استمدت من تجربة النمط الأوروبي وانما بالاعتماد على مقولات تستمد من الاسلام من تجربة النمط المجتمعي الاسلامي نفسه .

– ثمة موضوعة تقول ان مجتمعاتنا عرفت « القوانين » العامة المستمدة من التجربة الاوروبية ضمن خصوصية معينة ، ومن ثم يكون المطلوب هو الاعتماد على تلك المقولات مع تطبيقها تطبيقا خلاقا هنا . أي اعتبار مقولات العلوم الانسانية والفلسفات الفرنجية مرتكزات العلم ثم البناء عليها آخذين بعين الاعتبار « الخصوصية » المتعلقة بنا . وهذا ما يجب أن يحسم بما لا يقبل التأويل . اننا هنا أمام مقولتين متعارضتين تماما ، الأولى تعتبر أن مجموعة المقولات التي كانت حصيلة الفكر الفرنجي من القرن السادس عشر حتى الآن حول مختلف القضايا المذكورة أعلاه (القومية ، الطبقات ، أدوات الانتاج ، الايديولوجية) « علمية وعالمية ومن ثم تشكل الدليل النظري في فهم خصوصية اي وضع آخر . أما المقولة الثانية فتعتبر أن الفرق بين النمطين الأوروبي - والاسلامي هو فرق نوعي وجوهري وأساسي بكل ما تحمل هذه الكلمات من معنى . ومن ثم لكل منهما سماته ومنطقه الداخلي . فالقضية ليست تطبيق الأول على الثاني وإنما تحرير الثاني من هذا التطبيق ، وهو أولى خطوات كل منهج علمي ، ومن ثم تحديد سماته ومنطقه الداخلي ومجموعة المقولات التي تفسر علميا تاريخه وظواهره الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية المختلفة وعلاقاتها ببعضها .

إن كل ما تقدم يشكل ، من جهة ، تبيانا لأخطاء ما يسمى بالمناهج العلمية في الغرب ، ولكنه لا يشكل ، من جهة أخرى ، غير مجموعة من المبادىء الأولية التي تضع المرء على السكة في طريق التوصل إلى منهج صحيح . ولكن اذا كان المطلوب هو التوصل الى ذلك المنهج على الأرض التي تقف عليها امتنا فما هي الموضوعات التي يمكن أن تدفع هذه العربة خطوة إلى الأمام على تلك السكة ؟؟

باب
في المنهج ومشروع المستقبل

لعل من أهم الأسئلة التي تواجه أمتنا ، بل جميع شعوب العالم الثالث ذلك السؤال الذي يطرح إشكالية مشروع المستقبل . او بكلمة أخرى ، السؤال القائل ما هي الأسس التي ينبغي أن يقوم عليها نظام المستقبل لهذا الشعب أو ذاك من الشعوب المستضعفة ؟

إن الإجابة على هذا السؤال تمس عددا من الموضوعات والخطوط العريضة التي تدخل في صلب المنهج . لأن تناول تلك الأسس يكشف عن المنهج الذي يحمله المرء في فهم تراثه وتاريخه وواقعه وعلاقة ذلك كله بتاريخ العالم والواقع العالمي المعاصر . بل إنه يكشف عن عدد من المقولات التي يحملها حول الكون والإنسان والحياة وحول المفاهيم الدينية والفلسفية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية .

ولهذا يقود كل اختلاف في هذه المقولات الى اختلاف في معالجة الواقع الراهن وفي رسم صورة مجتمع المستقبل ، أو في وضع « برنامج » المستقبل ، وفق المصطلح المحدث . الأمر الذي يفتح بابا جديدا للتعمق في نقاش المسائل الخلافية حول نوع النظام المطلوب اقامته ، أو نوع التغيير المنشود احداثه . وذلك حين تناقش المقولات والأسس التي شكلت أساسا في الوصول إلى اختيار هذا النظام لا ذاك ، أو وضع هذا التصور لا ذاك ، أو السعي إلى إحداث هذا التغيير لا ذاك . لان صورة مجتمع المستقبل أو « برنامج » المستقبل جاءا محصلة أونتيجة ، مما جعل البحث في الأسباب أو في الحيثيات أو في الأسس يساعد على الاقتراب من فهم أعمق للمسائل الخلافية حول الاهداف . ولهذا يمكن أن يسأل كل من يطرح مشروعاللتغيير عن الأسباب التي قادته الى استنتاج هذا المشروع لا ذاك . إن محور السؤال هنا يسلم بضرورة إحداث التغيير ، ولهذا يدور حول استكشاف الاتجاه الذي يراد للتغيير أن يسلكه ، أو الغاية التي يراد للاتجاه المحدد أن يصل الى تحقيقها .

لو بحثنا ، على سبيل المثال ، في مكونات فكر ماركس ومقولاته التي قادته الى استنتاج «الاشتراكية العلمية» لرأيناها ترتكز على عدد من المقولات التي يحملها حول الكون والإنسان والتاريخ،ولكن سنراها ترتكز بصورة خاصة على مقولاته التي جاءت نتيجة تحليله للنمط الرأسمالي الأوروبي للانتاج ، وما سينشأ في داخله من تناقض بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج (الملكية الرأسمالية) ، كما أنه أفاد في صياغة موضوعة دكتاتورية البروليتارية من عدد من تجارب الانتفاضات التي حدثت في زمانه خصوصا كومونة باريس ١٨٧١ .

يلاحظ الأمر نفسه عندما تراجع الحيثيات التي توصل اليها سان سيمون ،أوفوريبه أو الفابيون ، أو الاشتراكيون الديمقراطيون في طرح مشاريع المستقبل ، أو الصورة التي أراد كل اتجاه أن يرسمها لمستقبل بلاده أو العالم . أي سوف يلاحظ أن هنالك حيثيات استندت إلى نمط اجتماعي محدد، وإلى تجارب تاريخية محددة ، وإلى مقولات فلسفية وإيديولوجية وعلمية معينة .

كذلك يلاحظ الأمر نفسه عندما يدرس فكر أو مشاريع القائلين ببقاء النظام الرأسمالي أو تهذيبه او « تطويره » .

إلى هنا يمكن استنتاج ما يلي :

١ ـ ان مختلف تلك الاتجاهات استخدمت منهجا مختلفا واستندت إلى مقولات مختلفة ولكنها جميعها ارتكزت إلى نموذج النمط الرأسمالي الأوروبي للانتاج وإلى تجارب تاريخية عرفتها مجتمعاتها أو ما زالت تعيشها ، فضلا عن تراث حضاري روحي ـ فكري ـ فلسفي ـ اخلاقي محدد .

٢ ـ اذا اختلفت تلك الاتجاهات فمرجع ذلك إلى أسباب عديدة بعضها له علاقة بالمصالح التي يمثلها أو يتطلع الى تحقيقها كل اتجاه. أما من الناحية الخاصة بالمعطيات فسنجد كل اتجاه قد قدم حيثيات محددة استمدها من تاريخه وواقعه لدعم مشروعه المستقبلي . ولكن لما ركز كل اتجاه على حيثيات محددة غير تلك التي ركز عليها غيره خلص الى نتائج مختلفة ـ الى مشروع مستقبلي مختلف . وقد كشف ذلك عن دراسة واقع معين وتحديد سماته ، أو دراسة تجارب معينة واستنتاج الدروس والعبر منها أو دراسة التاريخ المحدد واستنباط قوانين معينة من آلية حركته ، أو التعاطي مع نص ديني أو فلسفي أو ايديولوجي معين ، لا يقود الجميع الى الخروج بالدروس نفسها أو العبر ذاتها أو القوانين إياها على الرغم من أن الجميع قرأ في الواقع نفسه أو قرأ الكتاب إياه .

لا تهدف هذه النقطة إلى الغوص في مناقشة ظاهرة الاختلاف بين تلك الاتجاهات التي تعالج المجتمع نفسه، وإنما يراد القول هنا إن ثمة جانبا منهجيا أساسيا تقيدت به أغلب الاتجاهات

الأوروبية التي طرحت مشاريع مستقبلية ، وهو الارتكاز إلى معطيات مجتمعاتها (بغض النظر كيف تراها) وعادت تبحث في تاريخها وتراثها وراحت تعالج مكونات أساسية دينية وفلسفية وفكرية منغرسة في وجدان الشعوب التي انتمت اليها .

يلاحظ عند هذه النقطة ايضا ، ما يلي :

أ ـ مرة أخرى ، المهم أن يلاحظ هنا أن مشروع المستقبل الذي اقترحه أي اتجاه من تلك الاتجاهات استند في مسوغاته وأسبابه وحيثياته الى واقعه وتاريخه وتراثه الحضاري ، متناولا في البحث مختلف جوانبه الدينية والفلسفية والفكرية والاجتماعية ولهذا تراه حين يخطىء لا يخطىء بالبدهية العلمية التي تحتم عليه التفاعل مع واقعه والتواصل مع تاريخه ، وانما هو يخطىء في كيفية فهمه لواقعه وتواصله مع تاريخه .

على أن الذي حدث في كثير من الحالات التي عرفتها امتنا العربية وغيرها من الشعوب الاسلامية وشعوب العالم الثالث اختلف عما تقدم حتى من جهة ذلك الجانب المنهجي المشترك . وذلك حين قدم البعض مشروعا مستقبليا بالاستناد الى المسوغات والأسباب والحيثيات التي استنبطت من النمط الرأسمالي الأوروبي في الانتاج . أي لم تقدم مسوغات وأسباب وحيثيات تستند الى واقع هذا الشعب أو ذاك من شعوب العالم الثالث وتاريخه وتراثه وحضارته . وبهذا لم يأت مشروع المستقبل متواصلا مع تاريخ محدد ومستمدا من واقع مجتمع محدد وإنما جاء من ظروف أخرى ومعطيات أخرى . أي أن ما جرى لم ينطلق من دراسة الظاهرة موضوع البحث ، ولم يدرس تاريخها وسماتها ، وانما قام بتشبيهها بغيرها فطبق عليها ما كان قد استنتج من معطيات نبعت من الظاهرة الأخرى . وهو امر يجعل من المهم أن يقرر الآن خطأ ذلك النهج الذي يقدم لظاهرته (مجتمعه) مشروع مستقبل لم يخرج من أحشاء تلك الظاهرة وانما من أحشاء ظاهرة أخرى تختلف عن الأولى اختلافا جوهريا . وكانت قابلته (مولدته) من البشر الخطائين الذين قد يخطئون حتى في تشخيص ظاهرتهم والخروج بالاستنتاجات الصحيحة منها . وكما لاحظنا أعلاه أن دراسة ظاهرة محددة تقود الى عدد من المعطيات حولها ومن ثم الى عدد من مشاريع المستقبل المختلفة المستنتجة من تلك المعطيات مما يجعل احتمال الخطأ كبيرا، فكيف حين تنقل هذه نقلا حتى لو كان نقلا بارعا وخلاقا وتزرع في تربة ومناخ غير مناسبين لها .

وبهذا نكون ما زلنا أمام بدهية علمية أولية يقر بها كل من يدعي العلمية ، وهي ضرورة الانطلاق من تاريخ الظاهرة وواقعها وسماتها المعطاة لكي تتوفر امكانية الخروج باستنتاج حول تغيرها اللاحق . أما القفز عن طريق التشبيه أو التشابه ، أو الاشتباه أو الشبهة بينها وبين ظاهرة أخرى ، من

أجل اقتراح مشروع مستقبلي لتلك الأخرى ، فذلك ينفي بدهية علمية من الأوليات . ولهذا لا عجب حين تأتي النتيجة وخيمة ما دامت نقطة الانطلاق مجانبة لأولية علمية .

ينبغي لنا أن نلاحظ هنا أنه إذا كان هذا النقل المنافي حتى لما يدعى بالمنهجية العلمية غير مفهوم حين تطبقه الاتجاهات المتأثرة بالغرب على شعوب العالم الثالث فهو أشد غموضا ،وأدعى الى التساؤ ل ، حين تطبقه اتجاهات موازية لتلك الاتجاهات على الديار الاسلامية ، وخصوصا ، البلاد العربية منها لأن بروز السمة الإسلامية منها أكبر من الأخرى ، وكذلك الامر بالنسبة إلى تاريخها وحضارتها ووجدان جماهيرها. فكيف يمكن أن يقترح مشروع مستقبل دون أن يمر من خلال كل ذلك ؟ وكيف يمكن أن يمر بتلك السمة وكأنه لا علاقة له بها ، أو لكأنها غير موجودة .

ب ـ ولهذا يحق السؤ ال : كيف سمح لنفسه ذلك النهج (وهو متعدد المدارس والاتجاهات) أن يقترح على الأمة مشروعا مستقبليا لم يستنتجه من تاريخها وتراثها وحضارتها ووجدانها وواقعها ، وانما كان نتاج النمط الرأسمالي في الانتاج الذي عرفته اوروبا ونتاج التجربة التاريخية لتلك القارة وحضارتها؟

لا بد من أن تأتي الاجابة عن هذا السؤ ال بإجابات عديدة . لأن لكل اتجاه ذهب هذا المذهب مسوغاته وفرضياته . الأمر الذي يجعل ما يمكن إيراده هنا يعبر عن بعض الاجابات لا كلها .

ثمة عدد من الفرضيات يستند اليها أصحاب هذا المنحى في تسويغ ما ذهبوا اليه . ولكن يمكن أن نركز على فرضيتين تقعان في قلب أغلب الفرضيات المذكورة .

الفرضية الأولى :

تقوم على أساس أن لكل المجتمعات البشرية مسارا تاريخيا واحدا وتمثل الانماط النموذجية لذلك المسار في النمط العبودي للانتاج (كما عرفت أثينا وروما) وفي النمط الاقطاعي للانتاج (كما عرفته أروروبة عموما) ، وأخيرا في النمط الرأسمالي الذي عرفته أوروبة (ثم امتد الى أميركا) مما يجعل المشروع المستقبلي المستنتج من هذه الأنماط وأساسا النمط الرأسمالي، ينطبق على كل شعوب العالم ويصلح لأن يكون مستقبلها ـ هذا اذا لم يقل انه سيكون مستقبلها حتما . وذلك ما دامت جميعها قد سارت في الماضي على المسار نفسه ، وهي في الحاضر ايلة الى المصير نفسه . وبهذا تكون البديهية العلمية المذكورة قد تعطلت . وحلت محلها موضوعة أخرى تقول بوجود مشروع عام نموذجي وهو المشروع المشتق من النمط الحضاري الأوروبي وواقعه الرأسمالي المعاصر ، وما على الشعوب لأخرى إلا الأخذ به مع مراعاة « خصوصيات » كل مجتمع .

ولكن نظرية هذا المشروع العام النموذجي لم تقم برهانها التاريخي الذي يثبت أن شعوب العالم أخذت في الماضي المسار نفسه حتى يصار ، ولو جدلا ، الى الاستنتاج بانها ستأخذ ذلك المسار نفسه مستقبلا .

ثم لو افترضنا ، جدلا أيضا ، أن مسار الشعوب في الماضي مر بالمراحل نفسها وحكمته تلك القوانين التي حكمت الظاهرة الأوروبية ، لما ساغ الاستنتاج الثاني . لان الفروق النوعية بين النمط الأوروبي القائم وواقع شعوب العالم الثالث بارزة للعيان ومؤكدة بلا منازع ناهيك عن الفروق النوعية الأهم والأخطر والأعمق حين نأتي الى الوجدان الشعبي والى أنماط الحياة وإلى المعتقدات والعادات والمفاهيم والفلسفة والأخلاق فضلا عن مكونات الوحدات الاجتماعية نفسها من مختلف المناحي الاقتصادية والاجتماعية والثقافية .

الفرضية الثانية :

تسلم بان التاريخ البشري عرف عدة انماط اجتماعية ، ومناهج حياة وثقافات ، ومن ثم تقر بأن تاريخ المجتمعات لم يأخذ مسارا واحدا وإنما تعددت المسارات . ولكن هذه الفرضية تعتبر أن النظام الرأسمالي الذي عرفته أوروبة هو النمط الأرقى وأن كل ما سبقه أدنى منه ومن ثم يجب أن يعمم نفسه على العالم ويغدو نظاما رأسماليا عالميا . مما يجعل اختلاف المسارات التاريخية يقف عند نقطة التحول الى الرأسمالية . وهذا يفرض أن يحل محل تلك المسارات مسار واحد هو الانتقال الى الرأسمالية وبهذا يسوغ سحب المشروع المستقبلي المستنبط من النمط الرأسمالي على مجتمعات (ما قبل الرأسمالي) لأنها في طريقها الى الرأسمالية . ومن ثم ما انطبق على النمط الرأسمالي ينطبق عليها .

يلاحظ على هذه الفرضية ما يلي :

— انها تستنتج مشروعا مستقبليا لمجتمع سوف تعمم فيه الرأسمالية مستقبلا . وهو أمر لا برهان عليه الا افتراضا وتكهنا ولم يقم البرهان عليه على أرض الواقع . وذلك بالرغم من مرور أكثر من مائة وثلاثين سنة على تلك النبوءة بل أثبت الواقع بعد أن سيطرت الرأسمالية الأوروبية على أغلب بلدان العالم الثالث أن المحصلة لم تكن نشوء مجتمعات من النمط الرأسمالي الأوروبي ، وإنما تكوين مجتمعات تابعة هجينة قطعت عن مسارها التاريخي ، ولم تأخذ المسار الذي عرفته أوروبة ابان انتقالها الى الرأسمالية فكانت طرازا خاصا يختلف نوعيا عن النمط الرأسمالي الأوروبي . ومن ثم تكون الفرضية أعلاه قد فقدت مصداقيتها . ويكون المشروع المستقبلي الذي استنبط من النمط الرأسمالي، واقترح على الشعوب الأخرى ، غريبا لا علاقة له بواقع تلك الشعوب . ولهذا ظل من يتبناه مضطرا الى دعمه بحجج ترتكز الى الحيثيات التي استند اليها المشروع في نشأته الاولى .

— لم تلحظ تلك الفرضية أن تشكل الرأسمالية في أوروبة ارتبط بشروط خاصة تاريخية وحضارية ونمطية أوروبية ضمن ظروف نهب ثروات أجزاء واسعة من العالم . مما يجعل تصور أي تشكل للرأسمالية خارج تلك الشروط والظروف أمرا يحتاج الى برهان . لأنه لم تقم حتى الآن رأسمالية دون المشاركة المباشرة أو غير المباشرة في نهب الشعوب المستضعفة وذلك ، وعلى الاقل ، عن طريق الافادة من النظام الاقتصادي العالمي القائم .

إن المعضلتين المذكورتين اعلاه كانتا وراء تلك المحاولات النظرية التي اعترفت ضمنا أو علنا بعدم امكانية تكرار النمط الرأسمالي الأوروبي بالنسبة الى أغلب بلدان العالم الثالث. ان حدوث استثناء لا يؤكد موضوعة حتمية تعميم الرأسمالية . وبهذا أحلت محلها فكرة « الثورة البرجوازية الديمقراطية من طراز جديد » أي المرور السريع بمرحلة بديلة للرأسمالية فتنجز مهمات المرحلة الرأسمالية من خلال قيادة بروليتارية ! وذلك لكي توفر الشروط الموضوعية التي تسوغ الانتقال الى المشروع المستقبلي . وبهذا يصبح المشروع المستقبلي الذي لم ينبع من حيثيات المجتمع المعني بحاجة الى خلق مجتمع مناسب له أولا ، لكي تخلق شروط الانتقال اليه .

ولكن الا يعني كل ذلك دفع ضريبة قاسية نتيجة الخروج على المقولة العلمية البديهية التي ترفض أن يقدم الى مجتمع محدد مشروع مستقبلي يستند الى حيثيات وشروط غير متوفرة فيه وإنما هي مستنبطة ، بصورة صحيحة أو غير صحيحة من مجتمع اخر أو من نمط حضاري آخر . ولربما كان ذلك أحد الأسباب الهامة في اهتزاز الاستقلال وفي اخفاق مشاريع التنمية وفي عدم تحقيق العدالة الاجتماعية في عدد كبير من بلدان العالم الثالث . أو بكلمة أخرى ، يشكل ذلك سببا رئيسيا في النتائج المروعة التي تولدت في بعض تلك البلدان بسبب الانفصال المدمر بين المشروع المستقبلي أو البرنامج من جهة والشعب والواقع المعطى من جهة أخرى .

أدت النهضة السياسية العالمية المتعلقة ببلدان العالم الثالث بعد أن أخذت اغلبيتها استقلالها السياسي وأصبحت اعضاء كاملة العضوية في هيئة الأمم المتحدة ، إلى بروز عدد من المشكلات التي ما كانت تلك البلدان تواجهها في المراحل السابقة بمثل الحدة التي تواجهها بها بعد الاستقلال .

ففي مرحلة النضال ضد الاستعمار المباشر كان الهم لهذه البلدان نيل الاستقلال السياسي . الأمر الذي جعلها تطور قدراتها التعبوية والوطنية والسياسية ضد الاستعمار . وقد برعت في فضح الاستعمار سياسيا وعسكريا واقتصاديا وفي عزله عن الجماهير ، وبعضها خاض معارك مقاومة سياسية متواصلة وبعضها خاض كفاحا مسلحا طويل الأمد . ويمكن القول أن الشعوب والقيادات اكتسبت في هذه المرحلة مهارات معينة في النضال التعبوي السياسي والوطني وفي حشد القوى السياسية العالمية لعزل العدو الاستعماري .

ولكن قيادات مرحلة الاستقلال السياسي سرعان ما واجهت مشكلة الاستقلال الاقتصادي . وقد استطاعت بلدان كثيرة ان تسيطر على مقدراتها الاقتصادية بالتأميم أو بابعاد الشركات الاجنبية وجعلها وطنية محلية . ولكن الوقائع اثبتت أن هذا لا يؤدي تلقائيا الى حل مشكلة الاستقلال الاقتصادي من جهة ، أو الى تحقيق تنمية سريعة من جهة أخرى . وبهذا أخذت مشكلة الاستقلال الاقتصادي ومشكلة التنمية أبعادا تزداد حدة يوما بعد يوم . وأصبح الاستقلال السياسي نفسه مهددا .

لعل ما هو مشترك في أغلب تلك التجارب أن قياداتها الوطنية ، بالرغم من معاداتها للاستعمار ، كانت متأثرة بهذه المدرسة أو تلك من المدارس الأوروبية . مما ترك بصماته على مشاريعها المستقبلية التي دفعتها الى التطبيق العملي . وبهذا أقامت دولها الحديثة ووضعت خططها الاقتصادية على أسس لم تستنبط من تراثها وتاريخها وواقعها ولم تنبع من وجدان جماهيرها فوقع الانفصام بين المشروع والجماهير الموكلة بتنفيذه فكان ذلك سببا هاما من أسباب كثير من الاخفاقات .

يجب أن يذكر هنا أن انتشار افكار خاطئة حول « التخلف » اسهم في حجب كثير من الحقائق أمام بعض القادة . لأن تلك الأفكار لم تسمح بالتقاط كثير من الصيغ الإيجابية لدى الشعوب المستضعفة والافادة منها لحماية الاستقلال ودفع مشاريع التنمية الى الأمام . وعلى سبيل المثال أخطأت بعض القيادات الافريقية في التعامل مع الظاهرة القبلية التي تشكل في بعض المجتمعات أساس الوحدة الجماهيرية فبدلا من أن تستوعبها من أجل تطويرها بالافادة من روحها الجماعية اصطدمت بها وناطحتها بدولة حديثة وبرامج انمائية تنظيمية نابعة من مقولات أوروبية . مما أدى الى عزلها عن الشعب والى اخفاقات مروعة . وقد ساق هذا ، بدوره ، بعض تلك القيادات الى الاستعانة بالخارج استدرارا للمساعدات والحماية . فهدد ما انجز من استقلال . فكان المشروع المستقبلي هو التخلف بعينه لأنه تخلف عن نبض الشعب ووجدانه ، وتخلف عن الواقع المعطى ، ومن ثم تخلف عن المستقبل حين ارتد الى مرحلة ما قبل الاستقلال .

ولكنه يبقى السؤال :

إذا كان ما تقدم يرمي إلى الرد على النهج الذي يأتي بمشروع المستقبل من خلال تحليل المجتمع الرأسمالي الأوروبي وحده أو من خلال التجربة التاريخية للحضارة الأوروبية وحدها فالسؤال يظل ما هو الطريق الآخر الموصل إلى مشروع مستقبلي يجيب حقيقة على ما تعانيه أمتنا من مشاكل ومعضلات ؟

طبعا لا بد من أن تتعدد الاجابات حتى لو ارتكزت على النهج الاسلامي وانطلقت من تراث

الأمة وتاريخها وواقعها الراهن وحاولت أن تمس وجدانها . ولكن التعدد والاختلاف هنا لا يكونان ، على الأقل ، قد ارتكبا الخطأ البديهي الآنف الذكر ، ويكفي هذا لنبقى ضمن الاتجاه السليم وفي دائرة المعقول ونحن نبحث عن ايجاد الحلول لما يعترض الأمة من مشاكل ومعضلات .

باب
في سبيل منهج صحيح

ترسخ الاسلام مع نزول القرآن الكريم ومع السنة النبوية الشريفة . كما بدأ النمط المجتمعي الاسلامي يأخذ ملامحه الأولى مع أول حكومة إسلامية ومجتمع إسلامي في المدينة ثم أخذ هذا النمط يترسخ بعد النصر والفتح بدخول المسلمين تحت قيادة الرسول صلى الله عليه وسلم مكة . ثم أخذ هذا النمط يتسع في ظل الخلفاء الراشدين حتى بلغ خلال بضع عشرة سنة مناطق شاسعة تضم شعوبا عديدة وبلادا كثيرة في اسيا وفي افريقيا الى الأندلس في أوروبا .

وقد عرف هذا النمط المجتمعي ، في حياته الواقعية ، خلال قرون الوانا عديدة من العلاقات والحالات السياسية والاجتماعية والتنظيمية ، ومن أشكال الملكية والسلطات الحاكمة والصراعات . وواجه مشكلات في كل ميادين الحياة . وقد رافقت ذلك كله جهود كبيرة في الاجابة عما تولد من مستجدات وصعوبات ومشاكل وسلبيات ، ولهذا أخذ الفقه ، كما أخذ الفكر الإسلامي يسهم في مختلف ميادين البحث والمناهج التي تمس المجالات الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والنفسية ، فضلا عن ميادين العلوم الرياضية والطبيعية والفلكية بما في ذلك اسهامات أساسية في ارساء قواعد المنهج الاستقرائي في البحث العلمي .

ونظم المجتهدون والعلماء والفقهاء بصورة خاصة ، منهجا راسخا في كيفية مناقشة مختلف القضايا وبحثها والوصول فيها الى أحكام تقوم على أساس الاسلام وتجيب على المستجدات والتسؤالات المختلفة .

ولا يبالغ المرء اذا قال ان المستوى الذي وصله المنهج لدى الأئمة المجتهدين الخمسة: جعفر الصادق ، وأبي حنيفة ، ومالك والشافعي ، وابن حنبل قد بلغ حدا فريدا لا يجارى من حيث الدقة والعمق والشمول .

وكان الأمر كذلك بالنسبة الى المنهج في مجال العلوم المادية والرياضية . ويمكن القول ان كل ما جاء به روجرز بيكون وفرنسيس بيكون لم يزد حرفا واحدا عما أرساه العلماء العرب في هذا الميدان من أمثال الرازي وجابر بن حيان ، والحسن بن الهيثم .

وكان الأمر كذلك بالنسبة لما يسمى اليوم العلوم الانسانية حين أرسيت قواعد وموضوعات منهجية على درجة عالية من العمق في دراسة التاريخ والاجتماع والنفس وسياسة الدول والاقتصاد .

ثم كان هنالك المجالات التي تناولت موضوع الفلسفة وعلم الكلام ، ونوقش الفكر اليوناني مناقشة جادة ، خصوصا من قبل الذين دحضوه .

بكلمة ، ترسخ الاسلام ، وترسخت انماط المجتمعات الحضارية الاسلامية ، كما ارسيت مناهج عديدة في قراءة مختلف المجالات . فكان هنالك من المناهج والموضوعات ما وصل درجة عالية من الدقة . كما كان هنالك ما تخبط بالاخطاء ، واختلط بالفكر الاغريقي أو بالبدع التي كانت تتسلل الى دار الاسلام . أي بقدر ما حدث على أرض الواقع من انحرافات عن النموذج الاسلامي حدثت انحرافات في المجال المنهجي والفكري . وكذلك بقدر ما حدثت ثورات ونضالات مرتكزة الى الاسلام وعاملة على مكافحة تلك الانحرافات قامت اسهامات كبرى في المجال المنهجي والفكري .

يراد التركيز هنا ، على أننا أمام تراث غني عظيم الثراء في الموضوعات والمقولات والمبادىء العامة والتقنيات التي يحتاج اليها المنهج الصحيح لقراءة الاسلام والنمط المجتمعي الحضاري الاسلامي ودراسة آليات التاريخ الاسلامي ومن ثم لا يعقل أن يقوم منهج علمي في بلادنا يحترم نفسه دون أن يستند إلى النص الإسلامي أولا ثم إلى الفكر الإسلامي الذي تفاعل مع مختلف المجالات وقدم إسهامات كبيرة خلال أربعة عشر قرنا ، ودون أن يعتني بدراسة التجربة التاريخية الواقعية التي عاشتها الأمة طوال تلك القرون .

في الحقيقة أن مراجعة التاريخ الفكري والسياسي للنمط المجتمعي الاسلامي تظهر وجود سياق متواصل فيما يتعلق بمسار هذا النمط على أرض الواقع كما تظهر وجود سياق متواصل في المسائل المتعلقة بالمنهج . وذلك في مجالات الفقه أو مجالات الدراسات التاريخية والاجتماعية والسياسية واقتصادية أم في مجالات البحث العلمي في ميادين الكون والطبيعة والحياة والرياضيات .

لا يقصد بالحديث عن تواصل السياق وجود نمط ثابت ، أو خط واحد ، أو منهج أوحد ، وانما المقصود أن كل الحالات التي عرفها هذا التاريخ في مختلف مجالاته بما في ذلك الغنى الكبير في التنوع والاختلاف كانت تنتسب بشكل أو بآخر الى الاسلام وتتبع بهذا القدر أو ذاك من النمط المجتمعي

الاسلامي بكل ما حمل في داخله من صراعات ، وما خاض مع خارجه من معارك ، وما عرفه من اختراقات وما مارسه من كفاح ضد هذه الاختراقات . ولكن هذا السياق ووجه بالاجتياح الأوروبي الواسع خلال القرن التاسع عشر والقرن العشرين . مما تسبب بانقطاع المسار التاريخي في كل الميادين ، فقد راحت الحضارة الفرنجية المسيطرة تفتت وحدة الأمة وتمزقها إلى أجزاء على أساس قريب غالبا ، من كياناتها السابقة للاسلام ، وجعلت تزرع فيها نمطا اجتماعيا اقتصاديا « حديثا » تابعا تدعمه دولة التجزئة من أجل قطع التواصل بالنمط المجتمعي الاسلامي . أما في المجال الفكري والثقافي فقد راح المسيطرون يفرضون على المدرسة والجامعة وأجهزة الإعلام مناهج الغرب بكل ما تستند اليه من فلسفات وما تحمله من مبادىء ومعايير ومقولات وموضوعات ونماذج حول مختلف مناحي الحياة، الأمر الذي أبعد أعدادا متزايدة من المثقفين في بلادنا عن سياقهم التاريخي وزرع في عقولهم التغريب وعددا لا يحصى من المقولات المشوهة حول الاسلام والتراث والتاريخ والنمط المجتمعي الاسلامي ، مما خلق معضلة منهجية خطيرة بالنسبة الى كل من يتصدى لدراسة هذه المجالات . وقد أصبح محكوما عليه بالعقم لا من الزاوية العلمية فحسب وانما أيضا من جهة ما يقترح للمستقبل من نظام لأن مشروع المستقبل لا يصيب نجاحا في بلادنا إذا عولج الاسلام والتاريخ والتراث والنمط المجتمعي الإسلامي من خلال المنظور الأوروبي .

على أن هنالك معضلة أخرى تواجه الفكر الإسلامي الذي لم يخترق ولم يصب بذلك التشوه ، وبقي محافظا على التواصل مع الإسلام والتراث والنمط المجتمعي الإسلامي ، وهي المعضلة الناتجة عن الانقطاع الذي حدث بسبب سيطرة الفرنجة وما تولد عن ذلك من وقائع تنتسب إلى سياق الحداثة الغربية . الأمر الذي طرح مجموعة من المسائل المنهجية التي تتطلب أن يأخذها هذا الفكر بعين الاعتبار وهو يواجه قضايا الراهن والمستقبل . أي لا بد له من ملاحظة أنه يعالج واقعا يختلف عن الواقع الذي عالجه السابقون حين تصدوا الى مواجهة المستجدات والمشكلات . لأنهم كانوا يتعاركون مع واقع لم ينقطع سياقه التاريخي . أما في عصرنا الراهن فقد اختلف الأمر ، ذلك لأن سيطرة الاستعمار زرعت التغريب في العقول ، وفي مساحة واسعة من الواقع ، وصلت الى الدولة ، والمدرسة ، والعادات ، وطرائق الحياة ، والسلوك . فقام الطراز التابع المتغرب . وهو ما لم يحدث في مرحلة الغزوات الصليبية الفرنجية مثلا . ولهذا أصبح من الضروري أن تطرح مسائل وقضايا ومعالجات تواجه التغريب الذي رسخ في أكثر من مجال رسوخا خطيرا . الأمر الذي لم يواجه السلف بمثله فأصبحت المواجهة المطلوبة تشكل في حالة صلاحها ومناسبتها شرط وصل ما انقطع ، كما تشكل شرط الانطلاق من جديد .

وهنا يمكن أن تطرح مجموعة مقولات لا بد من أن يلحظها المنهج في بلادنا عند معالجته القضايا

الكبرى التي تواجه الأمة وعند معالجته مختلف الظواهر الجزئية .

أ ـ ينبغي رؤية حكم القرآن الكريم والسنة الشريفة بالنسبة إلى القضايا والمشاكل موضوع البحث . لأن الارتكاز إلى هذا الحكم يجعل بوصلة العلاج والحل تأخذ الاتجاه الصحيح الذي يمكنه أن يحقق صلاح الأمة ونهضتها ويضع البلاد على السكة القويمة لمعالجة مختلف مشاكلها وأمراضها . كما يمكنه أن يتفاعل ووحدات الجماهير فيحركها الى الانخراط النشط في صنع تلك النهضة .

ب ـ دراسة التراث الفكري الاسلامي حول تلك القضايا لأنه يزود المنهج الصحيح بعدد من المقولات والنماذج التي تساعده على رؤية القضية موضوع البحث ضمن المنطق الداخلي للاسلام والنمط المجتمعي الحضاري الاسلامي . ويجب أن يلاحظ هنا الغنى الذي يتضمنه هذا الفكر وتنوع اجتهاداته في كثير من القضايا والمسائل . مما يفتح أفقا رحبا يتسم بالاتساع والشمولية لا بضيق الأفق والنظرة وحيدة الجانب .

حـ ـ دراسة القضية في موقعها من التاريخ الواقعي ، لا من خلال النص فقط ، لأن دراستها في التاريخ تسمح بكشف الآليات التي حكمت حركتها بمختلف حالاتها بما في ذلك حالات ابتعادها أو اقترابها من النص الاسلامي .

بكلمة أخرى ، لا بد هنا من دراسة التاريخ الواقعي للأنماط المجتمعية الاسلامية ، في محاولة لتحديد السمات التي حكمت حركة ذلك التاريخ في مظاهرة الواقعية الملموسة . وهو مجال يحتاج الى جهود مكثفة . لأن فيه نقصا كبيرا في الكتابات المعاصرة ، وذلك للوصول الى فكر تاريخي في فهم هذه المجتمعات مما يقود الى الامساك بالسمات التي تحدد اليات حركتها . الأمر الذي يتطلب أيضا إيلاء أهمية لدراسة تاريخ البلاد قبل الإسلام ، لكي ترى القضايا موضوع البحث في تلك المراحل ، ولكي يوضع ذلك التاريخ ضمن اطاره الصحيح واشتقاق العبر الضرورية منه ، وتحديد سمات آليته الداخلية لدحض المقولات الغربية والمتغربة التي تقدم ذلك التاريخ السابق للاسلام بالمنظار الأوروبي ، بما يحقق تكريس التجزئة الراهنة ، ويضرب الاسلام ، ويطمس ما عرفه ذلك التاريخ من اتجاهات وحركات نحو الوحدة وضد الفساد والجاهلية .

يمكن أن يلفت الانتباه هنا إلى أن الاسلام اهتم كثيرا باشتقاق العبر من تاريخ الأولين كما أن الحضارة العربية الإسلامية امتلأت بكتب التاريخ وبمحاولات استنباط الدروس والقوانين في مختلف المجالات الفكرية والفلسفية والاجتماعية والاقتصادية . مما يجعل الاهتمام في هذا المجال مواصلة لسنة اسلامية وتقليد حميد. وكثيرة هي الايات الكريمة التي ضربت الامثال وقصت قصص الاولين، وحضت على النظر في ذلك والاعتبار منه ، فكان منها « . . فهل ينظرون ؟ سنة الاولين . . »

(فاطر : ٤٣) « اولم يسيروا في الارض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم وكانوا أشد منهم قوة . . » (فاطر ٤٤) .وكذلك أكدت الاحاديث الشريفة ذلك مثل: « ابى الله أن يجري الامور الا باسبابها »

د ـ دراسة الواقع الراهن ضمن معطياته الملموسة وما تكون في داخله من سمات واليات لا تعتبر تواصلا مع السياق التاريخي للنمط المجتمعي الإسلامي الذي انقطع بعد السيطرة الاستعمارية على بلادنا . الأمر الذي يتطلب دراسة الراهن وما احتواه من معطيات آتية من النمط الفرنجي في مختلف الميادين والمستويات . وهذا ما يتطلب وضع عدد من الموضوعات كأجزاء أساسية في بناء منهج صحيح يستطيع أن يقرأ الوضع الراهن ضمن منطق غير المنطق الغربي . انه منطق يستمد أساساته من الإسلام والتراث والتاريخ والنمط المجتمعي الاسلامي ويطل على معطيات الراهن آخذا بعين الاعتبار ما جرى من انقطاع وما قام من معطيات غريبة متغربة ومن ثم يمكن أن يواجه مشاكل العصر ويطرح مشروع المستقبل من خلال منهجية تختلف عن المنهجيات الغربية الشائعة ومنظوراتها التي تطل بها على مشاكل العالم الثالث والعالم المعاصر عموما .

هـ ـ إن أي حل للمشاكل الكبرى التي تعترض الثورة يتطلب المعرفة العميقة للزمن العالمي الراهن . أي رؤ يته والتعامل معه آخذين بعين الاعتبار وبأعلى درجات الدقة سمات الوضع العالمي الراهن في مجالات السياسة والصراعات الدولية كما في مجالات العلوم والتقنيات والثقافة وفي مجالات موازين القوى المادية والاقتصادية والتكتلات والوان المواجهات، لأن أي مشروع داخلي ، ناهيك عن المشروع الاسلامي العالمي لا يستطيع أن يشق طريقه الا عبر الصراع والتفاعل مع عالمه المعاصر والارتفاع الى مستوى ما يطرحه هذا العالم من تحديات .

طبعا لا يقصد هنا بمعرفة الزمن العالمي الراهن الرضوخ لموازين قواه او الانجراف مع تياراته . وانما المقصود معرفة ذلك من أجل حسن المواجهة والتحدي والتصدي .

ثمة مجموعة من الأفكار التي يمكن اضافتها هنا من أجل اغناء ما تقدم من مقولات. وهذه الأفكار هي :

أولا ـ

أدت سيطرة الفرنجة على المجتمعات الإسلامية الى انقطاع السياق التاريخي لهذه المجتمعات لأن هذه السيطرة أخذت أبعادا حضارية تخطت السيطرة العسكرية والسياسية والاقتصادية . أي عملت على فرض نمط اجتماعي ـ حضاري ـ اقتصادي ـ ثقافي يختلف عن النمط السابق ، مما جعلها

تعمل على تحطيم بنى النمط المجتمعي التاريخي في مختلف المجالات ، مع محاولة ابعاد الاسلام عن الحياة الاجتماعية ـ الثقافية ـ الاقتصادية لهذه المجتمعات وحصر العلاقة به كدين عبادة فقط . ومن هنا ، من الضروري تحديد أبعاد التغيير الذي حدث في هذا المجال ، ومعرفة حجم الضربة التي نزلت بالسياق السابق والنمط السابق، وذلك لتقدير الحالة الراهنة على مستوى المجتمع ككل وعلى مستوى أية ظاهرة من أجل تحديد مدى العطب الحاصل . إن معالجة ما أحدثته السيطرة الفرنجية من وجهة نظر قطع السياق التاريخي لهذه البلاد وتخريبه وتدميره ، ومن ثم وضعها ضمن مسار التبعية ، تختلف اختلافا جوهريا عن مقولات الغرب التي تسوغ لتلك السيطرة تدمير الأنماط المجتمعية التقليدية وحضارتها ، وفرض أنماط الحداثة تحت حجج شتى بعضها يعتبر أن ذلك يؤدي الى الرقي والأخذ « بالعقلانية » والتخلص من « الرسوبات المتخلفة » . وبعضها يعتبر أن ذلك يقود الى نقل البلاد المتخلفة ، بالرغم من مآسي الاستعمار ، الى الديمقراطية ، أو إلى الاشتراكية الغربية . وبهذا تكون النظرة أعلاه تخالف النظرية الأخرى التي تكشف وحشية الاستعمار من جهة وتعتبره من جهة أخرى « اداة التاريخ غير الواعية » (ماركس) بمعنى أنه الاداة التي ستنقل هذه الشعوب إلى العالم الجديد ، ويخلصها من « تخلفها » أو « همجيتها » وهو لا يقصد ذلك .

إننا أمام نظريتين الأولى تعتبر أن الاستعمار بما يهدمه من بني اجتماعية واقتصادية وفكرية وسياسية وأخلاقية في الشعوب المقهورة (المتخلفة أو الهمجية ونصف الهمجية) يقوم بعمل تاريخي ايجابي ، دون « وعي » ، وهو يفعل ذلك أيضا حين يدخل الى حياة تلك الشعوب أنماطا اقتصادية وثقافية واجتماعية مستمدة من حضارته . مما يفسح المجال أمام تلك الشعوب حين تطيح به الى سلوك طريق الحضارة التي مثلتها الرأسمالية الأوروبية وتمثلها مستقبلا البروليتارية الأوروبية .

أمّا النظرية الأخرى التي تطرح هنا فهي ترى أن الاستعمار حين هدم البنى الاجتماعية والاقتصادية والفكرية والسياسية والأخلاقية للشعوب المقهورة ، خصوصا ، الشعوب الاسلامية ، وحين أدخل إلى حياتها أنماطا مستمدة من حضارته لم يكن في ذلك « أداة التاريخ غير الواعية » وإنما كان على العكس من ذلك الأداة الواعية ضد التاريخ لأنه حطم سياقا تاريخيا وأنماطا حضارية وثقافات لا يمكن بالانقطاع عنها إحداث نهضة حقيقية أو الخلاص من العبودية الاستعمارية . إن ما فعله الاستعمار هو حرمان تلك الشعوب من شروط حياتها المستقلة ووضعها في موقع التابع الذي فقد أصالته . ولم يخلق شروط تحررها وانما أسس شروط عبودية دائمة . وهذا ما أثبتته الوقائع اي أن ما اعتبر تغييرا سيؤدي الى التقدم والى دخول العصر هو ليس كذلك في واقع الأمر لأنه خلق نمطا هجينا تابعا لا هو هذا ولا هو ذاك . الأمر الذي يجعل شرط الخلاص من هذا الوضع الذي أحدثه الاستعمار مرتبطا بقطع التواصل مع نمط الحداثة التابع الهجين وايجاد السبل إلى وصل ما انقطع مع الإجابة على

تحديات العصر في آن واحد . أما السير في الاتجاه نفسه ، ولو ضد الاستعمار الذي أرسى قواعد ذلك الاتجاه ، ولو عن غير وعي ، فلن يقود إلا إلى مزيد من التبعية . لأن السير باتجاه النمط المحدث التابع يعني المزيد من التبعية . ولكن يبقى السؤ ال كيف يمكن وضع حد لهذا الاتجاه بعد أن ترسخت قواعد مادية وفكرية له على أرض المجتمع ؟ وكيف يمكن أن يحدث التواصل مع ما انقطع وقد ابتعدت الشقة بيننا وبينه ولكن بقيت قطاعات هامة من الشعب على صلة أو أخرى بذلك التراث والتاريخ والنمط المجتمعي ؟ وهذا ما يجعل الإجابة عن هذا السؤ ال تتطلب حلولا مبدعة لأن الأمة لم يسبق لها أن واجهت مثلها . كما أن الاسلام نفسه خلال ثلاثة عشر قرنا ، لم يواجه بمثل هذا التحدي المفروض الآن . فهو لم يواجه ما يشبه هذه الحالة التي فرضها الاستعمار على بلادنا ، خصوصا ، من جهة انسياق قطاعات واسعة من الناس بعضها عن وعي وبعضها عن غير وعي ، وراء الحداثة الغربية .

بكلمة أخرى إن الاختلاف الجوهري بين المقولتين يؤ دي إلى اختلاف منهجي جوهري بين أصحابهما في رؤ ية الراهن كما في رؤ ية الماضي ، ومن ثم المستقبل .

ثانيا ـ

لا بد من ملاحظة مدى المقاومة التي أبداها الشعب لنهج السيطرة في مختلف المناحي . ومن ثم تحديد المقومات الأساسية التي ما زالت قائمة على المستوى الموضوعي والذاتي من أجل الارتكاز إليها في عملية رفع تلك السيطرة ومعالجة العطب المذكور . وإحداث التغيير المستقبلي المنشود .

إذا كانت الملاحظة الأولى تؤ كد على ضرورة تقدير مدى استفحال الهيمنة الحضارية الفرنجية فإن الملاحظة الثانية تهدف إلى التأكيد على ضرورة تقدير عوامل المقاومة لتلك الهيمنة على المستوى العقيدي ـ الفكري ـ الروحي للشعب وعلى المستوى النمطي الاجتماعي الحياتي الواقعي .

ان هذه الموضوعة تختلف اختلافا جوهريا عن الموضوعات التي تحملها بعض المناهج الغربية حول القوى المرشحة لمواجهة السيطرة الاستعمارية أو التي تحمل مشروع المستقبل . ويظهر هذا الاختلاف عند الاجابة عن السؤ ال التالي : من هي القوى الاجتماعية المؤ هلة للقيام بالثورة ؟ هل هي تلك التي تقف على أرض الحداثة الغربية في نهج حياتها وموقعها الاقتصادي الاجتماعي وفي تطلعاتها المستقبلية ، أم هي تلك القوى الاجتماعية التي استمسكت بتراثها وتاريخها وحضارتها ، وواصلت الوقوف على أرض الاصالة الشعبية وشنت مقاومة ضارية ضد الحضارة الغربية ، وليس ضد السيطرة السياسية والعسكرية والاقتصادية فقط؟ أو أين هي المرتكزات التي يمكن أن تبدأ منها انطلاقة المستقبل ؟

إن هذا الانقسام المجتمعي الحضاري وما يحمل من انقسام عقيدي فكري يتطلب من الرافضين أرض الحداثة الغربية البحث عن صيغة مناسبة لتوحيد المجتمع او غالبيته العظمى بما في ذلك غالبية

القوى الاجتماعية التي انتسبت الى أرض الحداثة الغربية . وتغربت في حياتها وفكرها وواقعها الاجتماعي والاقتصادي ولكن ذلك لا يتحقق إلا إذا انتشر وعي عميق حول مسألة نمط الحداثة التابع ، وتوقف اللهاث وراء الحضارة الغربية ، ورفض الابتعاد عن تراثنا وتاريخنا وحضارتنا . بل يمكن القول إن انقسام مجتمعاتنا إلى قطاعات اجتماعية بعضها ما زال متواصلا مع النمط المجتمعي الاسلامي وبعضها انشد ، او شد ، إلى النمط المتغرب يفرض وضع مشروع توحيدي شامل . وهو ما لا يستطيعه الاتجاه المتغرب بينما يبقى مشروع التحدي للفكر الثوري الأصيل .

ثالثا ـ

لا يمكن أن يدرس أي مجتمع من المجتمعات الإسلامية أو العربية الراهنة إلا ضمن وضعه في إطار التجزئة التي فرضها الاستعمار ، فإن إدراك مسألة التجزئة وسماتها ووضعها في أساس المنهج العلمي في دراسة المجتمع الراهن ، يشكل أحدى المقولات الاساسية في الوصول إلى منهجية علمية تطمح إلى رؤ ية الأشياء كما هي ، إن سمة التجزئة ووضع مختلف الظواهر في إطارها يشكل مدخلا منهجيا يختلف اختلافا جوهريا عن المنطلق المقابل الذي يعامل كل مجتمع من هذه المجتمعات باعتباره مجتمعا متكاملا لا جزءا من مجتمع ولعل من البديهي القول إن من يعامل الجزء معاملة الكل يرتكب خطأ منهجيا وبينا . ولكن إذا كانت هذه النقطة صحيحة فإنها ستتبع تحديد سمات التجزئة مما يسلح المنهج بمرتكزات أو بإطار عام . وبقدر ما تكون فيه هذه المرتكزات صحيحة يكون المنهج علميا .

ينبغي أن يؤ كد هنا بصورة مضاعفة على موضوع التجزئة بالنسبة الى الأمة العربية أي دراسة كل قطر عربي باعتباره جزءا من الأمة العربية لا باعتباره كيانا يوازي أمة . ومن ثم يرى ضمن الإطار أي الاطار الإسلامي ، خصوصا ، عند تحليل سماته .

إن هذه الموضوعات تؤ دي إلى نتائج مختلفة حين يحملها المنهج الصحيح بالمقارنة مع المناهج التي لا ترى التجزئة العربية والإسلامية الراهنة باعتبارها ردة وانتكاسة في المسار التاريخي لهذه البلاد . لانها ترى تكوّن الامة ووحدتها لا يتمان الا بالمرحلة الرأسمالية وبهذا تصبح التجزئة العربية والإسلامية وليدة انماطما قبل الرأسمالية ، وأن التطور الرأسمالي أو انتصار البروليتارية هو الذي يوحدها . أي إنها تسحب مقولات التجزئة والوحدة في النمط المجتمعي الأوروبي على النمط المجتمعي الإسلامي فترى من خلالها آليات التجزئة والوحدة بينما قراءة الإسلام والتراث والتاريخ من خلال المنطق الخاص للإسلام والتراث والتاريخ تبين أن اليات الوحدة والتجزئة تقوم على أسس غير تلك التي تحملها موضوعات المناهج الغربية . كما تبين أن التجزئة العربية تشكل حالة ردة عن حالة سابقة أرقى منها ، كانت البلاد فيها موحدة . ولهذا لا يمكن أن تضرب التجزئة وتبنى الوحدة الا من خلال اعادة وصل السياق التاريخي .

ان ما تقدم يقدم مثلا آخرعلى مدى تأثير المقولات التي يحملها المنهج بالنسبة الى علميته أو لا علميته .

رابعا ـ

تحديد تأثير الوجود الصهيوني الذي زرع كيانه في فلسطين في مجمل الوضع الذي يواجه الأمة في المرحلة الراهنة. وهو يكشف خصوصية السيطرة الاستعمارية على البلاد العربية والاسلامية . وهو أيضا ، تعبير عن الصراع الحضاري ، وعن سمة فرض التجزئة وعن أعلى درجات العنف والكبت . مما يجعل المنهج الذي لا يرتكز في احدى مكوناته على الموضوعة المتعلقة بمواجهة الوجود الصهيوني في فلسطين يفتقر إلى العلمية لأنه يتجاهل إحدى المقومات الأساسية للوضع . ولعل إدراك أهمية علاقة الوضع الاسلامي عموما والعربي خصوصا بتحرير فلسطين يؤدي إلى الإمساك بأحدى آليات الوحدة وتحقيق التحرير والصراع الكلي مع الامبريالية . بل يمكن القول انه بدون التوجه لتحرير فلسطين لا يمكن أن تستعيد الامة وحدتها وتخوض حربها الشاملة . وهو شرط أساسي في تحقيق نهضتها المنشودة . وتبدو هذه المقولة أشد وضوحا عند ملاحظة أن دراسة التاريخ الاسلامي تبين أن إحدى آليات الوحدة والتجزئة فيه كانت تتحدد من خلال نوع العلاقة بالغزو الخارجي . أي كانت التجزئة تجد طريقها عندما كان ينجح الغزو الاستعماري ، بينما كانت البلاد تعيد لأم صفوفها وتتحد عندما تتوفر عوامل الجهاد ضد السيطرة الاستعمارية الخارجية ، وتأخذ تلك السيطرة بالاندحار .

يمكن أن يضرب مثل على مجموعة الخطوات المذكورة اعلاه ، التي تؤدي الى اقامة منهج صحيح (علمي) في قراءة الإسلام ودراسة التراث والتاريخ والأنماط المجتمعية الحضارية الإسلامية ، ومن ثم في تحليل الوضع الراهن واشتقاق طريق المستقبل أو مشروع المستقبل .

لو أخذنا ، مثلا موضوع الوحدة او التجزئة ، لوجب أن تبدأ دراسة هذا الموضوع من رؤيته في النص الإسلامي نفسه (القرآن والسنة) ثم متابعته إلى حد ما في التاريخ السابق للاسلام ، ثم التركيز عليه في التاريخ الإسلامي مع متابعة الإسهامات اتي قام بها الائمة والعلماء الأسلاميون في هذا الصدد . ومن ثم الخروج بالسمات التي تحدد آليات حركة التجزئة والوحدة في التاريخ الواقعي للديار الاسلامية . وبهذا تتحدد الحالات التي كانت التجزئة تتغلب فيها على التوحيد والحالات التي كان يتغلب فيها التوحيد على التجزئة ، ثم لا بد من أن يدرس موضوع الوحدة والتجزئة في الظرف الراهن على ضوء السياق التاريخي لهذا النمط المجتمعي ، وعلى ضوء العملية القسرية التي فرضت التجزئة بعد أن تمت السيطرة الفرنجية ، واقامت الدولة الحديثة المتغربة من أجل تكريسها . وبهذا تدرك السمات الخاصة بالتجزئة الراهنة وبعلاقة الاجزاء ببعضها مجتمعة ومنفردة ، ويحدد مستوى العطب الذي حدث نتيجة السيطرة الاستعماري فكريا وحضاريا وسياسيا واقتصاديا واجتماعيا . لان التجزئة الراهنة تختلف عن حالات التجزئة التي عرفتها الامة في تاريخها . كما أن العلاج (عملية التوحيد)

يحتاج الى أن يؤخذ كل ذلك بعين الاعتبار .

وبهذا تؤدي مجموعة تلك الخطوات الى قراءة الوضع في بلادنا ضمن منهجية تختلف جوهريا عن قراءته من خلال هذا المنهج او ذاك من مناهج النمط الحضاري الأوروبي . أي تؤدي إلى وضع مشروع لمعالجة مسألة الوحدة والتجزئة على أسس تختلف تماما عن الأسس التي يفترضها المنهج الآخر . الأمر الذي يعني اختلافا جوهريا في طرح مشروع المستقبل .

بكلمة أخرى ، أن وضع المشكلة على مائدة النص الإسلامي يحدد الموقف والاتجاه العام ، كما أنه يحدد مستقبل علاقة الجماهير ومدى مناعتها واندفاعها في انجاح الحلول التي يمكن أن تقترح لمعالجة تلك المشكلة . أما وضعها على مائدة التاريخ فهذا يعني قراءتها من خلال العمليات التاريخية الملموسة التي عرفتها واكتشاف القوانين المحركة التي حكمتها في مختلف حالاتها . كما يساعد وضعها على مائدة الكتابات الإسلامية التي عالجتها الى لمس العديد من السمات المتعلقة بها فقهيا وتاريخيا . لان في الكتابات الاسلامية اسهامات هامة في كيفية معالجة المشكل ، وفي الكشف عن جوانب هامة من سمات الآلية ، التي حكمت التاريخ الواقعي . أما تحديد ما أحدثته السيطرة الاستعمارية من تخريب فيها ، ليس من الزوايا السياسية والاقتصادية فحسب وانما ايضا من الزوايا العقدية والفكرية والنفسية والحضارية ، فيساعد على الوصول إلى تقدير دقيق للموقف في كيفية مواجهتها ومعالجتها . أي يدرك عمق الجرح ومدى استفحال المرض حتى يصار إلى المعالجة بما يناسب الوضع . إن أهمية تقدير ذلك يشبه أهمية تقدير العطب المصابة به ذراع رجل حزت بها القيود زمنا طويلا ، لانه من غير الكافي أن يعرف المرء أن الله خلق للإنسان ذراعا لتقوم بالأعمال هكذا وهكذا ثم يطلب منها بعد فك قيودها ان تقوم بتلك الأعمال ، دون الأخذ بعين الاعتبار ما هي مصابة به من عطب .

فالعلاج السليم لهذا هو أن يعرف المرء ، المهمات التي خلقت الذراع للقيام بها ويعرف أيضا ما بها من عطب ومدى الاستفحال لأن معرفته الأخيرة تسمح له بوصف العلاج المناسب كاجراء عملية جراحية أو أو وضعها في الجبس مثلا لمدة معينة حتى يمكن فيما بعد أن تمارس المهام التي خلقت من أجلها . ويطبق عليها حكم الشرع في العمل الصالح والعمل المنتج . أما عدم تقدير العطب بدقة وعدم المعالجة والاكتفاء بمعرفة حكم الشرع دون ارتباطه بالظروف والحيثيات ومراعاة العطب وضرورة العلاج ، فلا يؤدي الى الشفاء ويبقى الداء عضالا . ولهذا يقضي الشرع أن يلم بكل معطيات الحالة التي يراد اصدار الحكم الشرعي عليها .

ان المنهج المقترح اعلاه بكل ما مر ذكره من مبادىء عامة وموضوعات ونماذج يعيد العربة إلى سكتها ويصلها بالعربات التي تقودها القاطرة الكبرى ، بعد أن أزيحت عن سكتها (سياقها

التاريخي) ووضعت على سكة الحداثة الغربية التي تبقيها في حالة تبعية مقيمة للخارج .

خامساً - المنهج والعلاقة بالناس والتغيير

يتضمن المنهج المذكور ، فضلا عما تقدم ، معالجة عدد من الاشكاليات التي طالما شغلت الفكر الثوري وعذبته وهو يسعى في إيجاد حلول لها .

ويتضمن هذا المنهج ، فيما يتضمن ان يخرج تشخيص الواقع ومشروع الحل او مشروع المستقبل من احشاء المجتمع ومن قلب أوسع الجماهير - وهو شرط كل ثورة في هذه البلاد لأن الاتجاه مع بوصلة النص الاسلامي يعني التجاوب في العمق مع ضمير الشعب ووجدانه . ولأن الإمساك بآليات الحركة التي حكمت النمط المجتمعي الحضاري الإسلامي يعني وضع اليد على قوانين الحركة والثورة في هذه البلاد ، ولأن تحديد الوضع الراهن على ضوء معيار - عقدي - فكري - حضاري في مجابهة مشروع السيطرة الغربية وعدم الاقتصاد فقط ، على رؤ ية الجوانب العسكرية والساسية والاقتصادية في الصراع ، يسمح بادارة صحيحة ودقيقة شاملة لصراع شمولي . كما يساعد ذلك كله على تقدير سليم للموقف في تطبيق مشروع المستقبل .

بعبارة أخرى أن هذا المنهج قد يساعد على حل مشكلة ما كان يسمى الالتحام بالشعب أو خط الجماهير ، كما قد يحل مشكلة اكتشاف قوانين الثورة ونظريتها ، ويجعل مشروع المستقبل ولادة طبيعية من أحشاء المجتمع لا برنامجا مقتبسا ، ببراعة وابداع من مشاريع المستقبل المستمدة من التجربة الحضارية الأوروبية .

وبديهي القول إن من غير العلمية محاولة فرض برنامج للثورة يتناقض مع ضمير الشعب ومعتقداته ووعيه وقناعاته ومنهجه في الحياة، فاذا كانت الثورة لا تولد إلا في أحشاء المجتمع المحدد ولا تقوم الا بالشعب ومن خلال الشعب فكيف يمكن أن تكون هنالك نهضة أو ثورة حقيقية، أو تنمية، أو استقلالية أو وحدة أو عدالة إجتماعية ما لم يأخذ الشعب ذلك كله على عاتقه ويستطيع أن يتفاعل معه ويتبناه ويدافع عنه ويصنعه. أما التصور أن ذلك يمكن أن يتحقق «بالنيابة» عن الشعب أو «بالوكالة» أو عن طريق «نخبة متنورة»، وبالصراع مع الشعب حين يصار إلى فرض ما لا يتماشى ومعتقده وتراثه وتاريخه ووعيه وضميره ونهجه الحياتي فهو تصور غير علمي، ناهيك عما يمكن أن يطعن به من النواحي الأخلاقية والسياسية، بل لو صدقت النيات وانحرف المسار تكون النتيجة وخيمة على تلك النخبة لأنها مضطرة إلى أن تتحول الى قمع الشعب ثم تنتهي إلى لا ثورة ولا من يحزنون.

يجب أن يلاحظ هنا أن التلاحم مع الشعب والالتصاق بالجماهير والتعبير عن إرادتها

ومصالحها ، واستنهاضها ، وجعلها مصدر السلطة والقوة لا تتحقق بمجرد توفر الأماني والنيات أو الرغبات الصادقة وإنما هنالك مقومات موضوعية وذاتية هي التي تقرر مدى ترجمة ذلك على أرض الواقع الفعلي ، ومدى الفشل في ذلك عندما تبقى تلك المقولات مجرد شعارات تلمع كالحلي الزائفة بينما يجري على أرض الواقع عكس ذلك تماما . ومن هنا يمكن القول إن الذي يحقق الترجمة الفعلية لتلك المقولات هو المنهج الذي يستمد من الاسلام ويتواصل مع تراث هذه البلاد وتاريخها ونمطها الحضاري الاسلامي ويقدر واقعها الراهن تقديرا صحيحا . أما من جهة أخرى فينبغي أن يلاحظ أن ايمان الأغلبية الساحقة من الشعب العربي بالاسلام ، وانتساب الفئات العربية الأخرى غير المسلمة إلى الحضارة نفسها موضوعيا وتاريخيا على الأقل ، يجعلان من الممكن للثورة أن تصنع من قبل الجماهير الواسعة وتدخل ضمن وعيها ، ولا تفرض عليها من خارج تكوينها الموضوعي والذاتي. وقد أثبتت الوقائع المقابلة التي قامت خارج هذا التصور عبث المحاولات لتي تسعى لتلقين الجماهير وعيا بعيدا عن الاسلام او مناقضا له حتى لو لم يقدم هذا الوعي نفسه من خلال تعارض مع الإسلام ، أو حتى لو حاول أن يطلي سطحه بمجاملة الإسلام .

قد يستشهد البعض بوجود عناصر أخرى غير إسلامية في وعي الناس في بلادنا ، وفي بعض أنماط حياتها ، خصوصا ، بسبب السيطرة الفرنجية ، فهل ينقض هذا المقولة اعلاه والقائلة إن كل بحث علمي عن مقومات الالتحام بالجماهير واستنهاضها واكتشاف خطها والتعبير عن إرادتها سيجد نفسه أمام عدد هام من المقولات غير الإسلامية في فكر الجماهير وممارستها؟ في الواقع أن وجود اختلاطات من الحداثة الغربية أو البدع الغربية عن الإسلام في وعي فئات من الجماهير لا يغير من صحة المقولة المذكورة شيئا. لأن ما هو هام هو التقاط الجوهري والثوري لا الارتطام بتلك الاختلاطات واساءة ادراك حقيقة الموقف الجماهيري. أما من الجهة الأخرى فان المنهج المقترح يتجه إلى معالجة قوانين الحركة التي تكشف آليات النمط المجتمعي الحضاري الإسلامي في وجوده الواقعي عبر التاريخ ثم في الواقع الحاضر، الأمر الذي يسد الطريق أمام مثل تلك الاعتراضات التي تحتج بوجود عناصر من الحداثة الغربية أو البدع الخارجة عن الاسلام في وعي بعض الفئات الشعبية .

إن شحن المنهج بمجموعة الموضوعات والخطوات المذكورة أعلاه لا تحل اشكالية الالتحام بالجماهير واستنهاضها فحسب وإنما تحل إشكالية الذيلية للجماهير ومعاملتها بالنفاق والمراءاة . فالاسلام يسمح للفقيه والقائد أن يواجه الأفكار الخاطئة عند الناس ، ولا يقيم العلاقة مع الشعب على أساس ذيلي نفاقي كما لا يقيمها على أساس استبدادي تسلطي. لأن الرجوع إلى القرآن الكريم والسنة يشكل عاملا أساسيا لاقامة العلاقة بين الفقيه والقائد أو «الطلائع» والناس على أسس سليمة تنجي من النفاق والذيلية والخوف من الشعب لأن الايمان بالله وحده ، وهو فوق الجميع يفترض عدم الوقوع

بالذيلية للناس أو بالتسلط عليهم ، وانما سير على ما هو حق وعدل وصراط مستقيم . وهو الطريق الى التفاعل مع وجدان الغالبية الساحقة من الناس التي ترفع راية « لا إله إلا الله » .

إن النص الاسلامي يشكل الطريق الموصل إلى الالتحام ، بالناس والتواصل معهم والتعبير عن إرادتهم وخدمتهم فهو يعفي القائد من اللهاث وراء كيفية الوصول الى الناس واستدرار عطفهم وتصفيقهم ، وينجيه من البحث عن كيفية قهرهم وكبتهم ليثبت سلطانه ، ويحقق مشروعه المناقض لوعيهم وإرادتهم ووجدانهم ومصالحهم الحقيقية .

يتضمن المنهج المذكور في جوهره المبدأ التوحيدي على كل المستويات . لأنه المبدأ الذي يقود عند معالجة شؤ ون الدنيا او معالجة الظواهر الاجتماعية والانسانية والمادية إلى الانطلاق من موضوعة التوحيد الذي يفرض اقامة العدل عند إقامة الميزان بين مختلف الجوانب والأطراف بحيث يأخذ كل ذي حق حقه لا يزيد قلامة ظفر ولا يخسر قلامة ظفر . ولا يحتدم الصراع ويصبح عدائيا الا مع الطرف الذي يخرج عن الوحدة العادلة . مما يقضي إنزال العقاب المناسب به وفق تعدد الظروف والحالات .

أي إن المنهج هنا يحمل في جوهره مبدأ يختلف عن أغلب المناهج التي أفرزتها المدارس الفرنجية التي يلاحظ مغالاتها في التحيز إلى جانب واحد من جوانب الظاهرة الاجتماعية ! وإبراز دوره ومغالاتها في التقليل من شأن الجوانب الأخرى وجعلها تابعة له ، كما يفعل الذين يبالغون بدور الاقتصاد ، أو الجنس ، أو التناقض القومي ، أو الطبقي أو أدوات الانتاج . مما يجعل مناهجهم تتضمن اتجاها قويا نحو فردية الجانب . وذلك على خلاف المنهج التوحيدي الذي يرى الوحدة والتكامل فيما بين المختلفات والمتناقضات والمتمايزات . وإن كان هذا لا يعني رؤ ية الجوانب المختلفة التي تتشكل منها الظاهرة الاجتماعية متساوية أو ذات أحجام واحدة من حيث الدور والأهمية والتأثير . ولكن اعطاء كل جانب موقعه في كل حالة من الحالات على ضوء ما هو قائم فعلا لا على ضوء حكم مسبق يطبق على كل الأنماط المجتمعية التي عرفها التاريخ الانساني .

وبعد ،

فإن كل ما تقدم ذكره يرد بالدرجة الأولى على الاتجاهات التي تأخذ بما يسمى المناهج العلمية المشتقة من التجربة التاريخية والدراسات الراهنة للنمط المجتمعي الفرنجي ، ثم تقرأ من خلالها الاسلام والتراث والتاريخ والنمط المجتمعي الحضاري الذي عرفته هذه البلاد ، ثم تقدم مشروعها لبرنامج المستقبل مقتبسا من حصيلة التجربة التاريخية للحضارة الفرنجية . الأمر الذي يتنافى مع العلمية التي تقتضي أن يبني المنهج في بلادنا وككل على ضوء السمات المشتقة من الاسلام والتجربة التاريخية والواقع الراهن ضمن تقدير دقيق للوضع العالمي المعاصر ككل .

على أن من المهم التنويه بان المنهجية التي استخدمت هنا في الوصول الى هذه النتائج يمكن أن تعتبر متكاملة لا متعارضة ، مع المنطلقات الأخرى التي يستند اليها في الأخذ بالإسلام ورفض التغرب .

الفصل الثاني

مدخل

يتناول هذا الفصل مناقشة عدد من الموضوعات حول الحضارة الأوروبية ، وحول بعض الجوانب التي تمس علاقة الحضارات ببعضها ، ويركز على تعارض السمات التي تتسم بها الأنماط المجتمعية الأوروبية والنمط المجتمعي الاسلامي .

إن أغلب الموضوعات المناقشة في هذا الفصل تدخل ، من جهة في صلب كل فكر متغرب ، وتمس من جهة أخرى ، موضوعات مقابلة تستند الى رؤ ية ومقاييس مختلفة عن نظيراتها في ذلك الفكر . الامر الذي يشكل ضرورة أساسية لتحديد الأرض التي ينبغي لنا الوقوف عليها . ومن ثم تحديد المنهج وموضوعاته، وما يمكن أن يترتب عليه من نتائج على مشروع المستقبل.

يحاول هذا الفصل أن يواجه عددا من الأفكار التي أصبحت تبدو كالمسلمات . وما هي بالمسلمات ، مثل القول إن الحضارات تأخذ من بعضها ، وتتراكم فوق بعضها ضمن مسار واحد . او كالقول ان الحضارة الغربية تمثل أرقى ما وصله الفكر الإنساني في كل المجالات وليس في مجال العلوم الطبيعية والتقنيات فقط ، وما على شعوب العالم إلا الأخذ بها والسير على طريقها ، أو على هذا الطريق أو ذاك من طرقها ، إنها أسئلة كثيرة وموضوعات كثيرة يعج بها موضوع الحضارة الأوروبية والموقف منها وكيفية التعامل معها .

ومن هنا يشكل هذا الفصل مقدمات لاسئلة وقضايا تقع في مركز ما يدور من صراعات في مختلف الميادين . ولا شك في أن هذه المقدمات بحاجة إلى مزيد من التمحيص والتدقيق والتوثيق والبحث التفصيلي ، خصوصا ، بعد أن اخترق فكرنا واخترقت حياتنا بافرازات الحضارة الغربية . ولكن لا بد من مقدمات لكل مواجهة .

ولا بد من أن تحمل المقدمات عيوبا كثيرة أو قليلة وهو أمر لا يضيرها شيئا إن كانت تقف على

الأرض الصحيحة عموما ، وقد وضعت نفسها على السكة الصحيحة . أما اذا لم تكن كذلك فعندئذ تكون خاطئة وضالة جملة وتفصيلا ولا حاجة عندئذ ، الى حديث عن عيوب أو نواقص فيها .

لعل كثيرا من وجهات النظر المطروحة في هذا الفصل تعتبر بديهية بالنسبة الى الفكر الاسلامي . وقد نوقشت من قبل . ولكن الشيء الخاص بها يأتي من منهجيتها في معارضة الفكر المتغرب . ولهذا فهي تتناوله من زوايا تختلف من بعض النواحي عن الزوايا التي عولجت بها من قبل المفكرين الاسلاميين خلال القرنين التاسع عشر والعشرين ،وان كانت تتفق معها بالجوهر . وهذا هو الجديد القليل الذي تحتويه ، وهو مسوغ خروجها في هذا الفصل .

باب
في معيار تقويم عصر النهضة الأوروبية

يطرح موضوع عصر النهضة الأوروبية عددا من القضايا ، ولكن الموضوعة التي تدفع هنا هي مناقشة المقياس أو المعيار الذي يسمح بأن يسمى عصر نهضة أم لا . فتقدم فكرة أساسية هي الانطلاق من مقياس عالمي في تقويم التغير الداخلي في هذا المجتمع أو ذاك . أي إنها تضع كل تغير في أي مجتمع ضمن إطار العالم كله ، وليس ضمن حركة المجتمع نفسه فقط . وهي مسألة بحاجة الى أن تناقش من كل جوانبها . ولذلك هي اسهام أولي في مواجهة المقياس الأوروبي الذي يعتمد اطاره الخاص معيارا للتقدم والتأخر . أو يعتبر ما جرى عنده ممثلا للمستقبل والعالم فيسمي به العصر القائم ، ومن قد يتجه إلى دحض هذه الفكرة عليه أن يناقش موضوعتها الأساسية . أي المعيار الذي تستند اليه قبل الاهتمام بمناقشة الجزئيات والتفاصيل .

بعبارة أخرى لا بد من الاجابة عن السؤال التالي: هل المقياس محلي جزئي خاص في البلد المعني أم هو عالمي وإنساني عام ؟

ومن هنا يطرح السؤال حول هصر النهضة الأوروبية :

هل هو عصر تنوير ونهضة ؟ فاذا كان كذلك فما هو المعيار ؟ واذا لم يكن كذلك فماذا يكون ؟ وما هو المعيار ؟

العصر المقصود هناهو العصر الأوروبي الممتد من بداية القرن السادس عشر وما بعد. إنه العصر الذي تسميه بعض الأدبيات بعصر الانتقال من ظلمات العصور الوسطى الى نور العصر الحديث ، عهد الحرية والمساواة والاخاء . أو عصر العقل . ويسمى في بعض الأدبيات مرحلة الانتقال من الاقطاعية الى الرأسمالية .

ولكن ما هو هذا العصر الذي يسمونه نهضة وتنويرا ؟ وبماذا اختلف عن العصر الذي قورن به حتى استحق هذه التسمية ؟ وهل هو حقيق بها فعلا ؟

المقارنة تجري بالعصور الوسطى في أوروبا حيث ساد الاقطاع باعتباره النظام الاقتصادي - الاجتماعي - السياسي . وسادت الكنيسة الكاثوليكية باعتبارها المؤسسة الدينية الروحية . ونضرب هنا أمثال كثيرة للتدليل على هذه القفزة التي حدثت في العصر المسمى بعصر النهضة . ففي المجال الانساني يتحدثون عن الخلاص من عهد القنانة والانتقال الى عصر المساواة المواطنية ، ومن عهد محاكم التفتيش والحجر على العقول ، وقمع العلماء ، الى عهد الحرية الفكرية معتقدا وتعبيرا . ومن عهد الحكم الملكي المطلق الى عهد الحكم البرلماني الليبرالي الديمقراطي . ومن البلاد المجزأة الى الوحدة القومية .

ويحددون احداثا مفصلية قررت الانعطاف مما يسمونه عصور الاقطاع أو الظلمات أو العصور الوسطى لما يسمونه بعصر التنوير والنهضة ، أما تلك الأحداث فهي ثورة كرومويل في انكلترا ١٦٤٩ ، والثورة الامريكية ١٧٧٣ والثورة الفرنسية ١٧٨٩ ، والثورات الألمانية والايطالية (بسمارك وغاريبالدي) في أواخر النصف الأول من القرن التاسع عشر . وقد اعتبرت هذه الثورات دعامات الثورة العالمية المسماة بالثورة البرجوازية او الرأسمالية . أو بكلمات أخرى حددت الثورة العالمية على أساس طبيعة هذه الثورات . أي اتخذت أوروبة مقياسا لا العالم كله مقياسا .

وبالفعل استطاعت أوروبة القرن السادس عشر وما بعد ، أن تحقق ما تسميه بعصر النهضة في ربوعها ، واستطاعت أن تفرض سيطرتها العسكرية والثقافية والاقتصادية والسياسية على العالم تدريجيا ابتداء من أواخر القرن الخامس عشر وانتهاء بالحرب العالمية الأولى التي أنجزت اقتسام العالم كله تقريبا فيما بين بضعة دول أوروبية (تجمل الولايات المتحدة هنا باعتبارها امتدادا لاوروبا) .

كان من نتيجة هذه السيطرة أن سادت المقولات الفكرية الأوروبية في الفلسفة والتاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس والقانون والاقتصاد بما في ذلك المفاهيم والقيم والمعايير ، مما جعل الحديث عن ذلك المسمى بعصر النهضة مسألة مفروغا منها غير قابلة للنقاش . وهذا ما يجعل السؤال « هل هو عصر النهضة » ؟ خروجا على المألوف ، وتحديا لمسلمات ، هذا اذا لم يعتبر هرطقة وكفرا أو وقاحة وتماديا . ولكن على الرغم من كل الارهاب الفكري الذي يفرضه الفكر المتغرب ، يبقى السؤال واردا ، بل ملحا .

نقطة الانطلاق في حسم هذا التساؤل تتركز في الاجابة عن السؤال التالي :

ما هو المعيار في الحكم على عهد من العهود ان كان يمثل ظلاما أم نورا ، تأخرا ام تقدما ؟وهل

يقاس بما يحقق من انجازات داخل مجتمع أو بلد محدد ، أم يقاس بما يحقق أو يفعل على مستوعالمي ؟

المنطق البديهي يقول إن كان المقصود بعصر النهضة عصر نهضة العالم كله فان المعيار الذي يجب أن يقاس به هو العالم كله . أما اذا كان المقصود نهضة لبلد بعينه فالمعيار يصبح جزئيا ، ومن ثم يمكن الطعن به إن جاءت تلك « النهضة » وبالا على الشعوب الأخرى .

الفكر الغربي ، بمختلف مدارسه ، يستخدم المقياس الجزئي المحدود ، والمتعلق أساسا باوروبة نفسها ، فما يحدث فيها من انجاز يشكل المعيار في الحكم على العهود ، وتحديد ما يدخل في عصر الظلمات وما يدخل في عصر النور . ولهذا ترى النظريات الأوروبية التي أفرزتها مرحلة القرن السادس عشر وما بعد ، تختلف فيما بينها في مسائل عديدة ، ولكنها تتفق ، فيما تتفق فيه ، باعتبار أوروبة هي المعيار والمقياس في الحكم ، ومن ثم هي متفقة على تسمية ذلك العصر بعصر النهضة ، أو عصر انعتاق الانسان والعقل من عهود الظلم والجهل والأغلال .

بيد أن هذا التوجه في الفكر الغربي مطعون فيه من جوانب عديدة ، فهو معيار غير علمي ، لأنه لا يجوز أن تكون الأقلية معيار الحكم ، ويضرب بالأكثرية عرض الحائط ، أي لا يجوز أن يقاس العالم بأوروبة ، أو تصبح أوروبة هي العالم ، وما عداها أصغار أو ملحقات . كما ان الارتكاز الى ذلك المعيار عمل غير أخلاقي ولا انساني ، لأنه لا يقيم معيارا عالميا لما هو أخلاقي وانساني ، أو ما هو تقدم وما هو تأخر . ذلك انه في الحالتين يتسم بالجزئية والنظرة الفردية الجانب أي يفتقر الى العالمية والشمولية .

ومن هنا لا تقبل الغالبية الساحقة من شعوب العالم أن تقاس بمقياس الأقلية ، وتترك الأغلبية أو يقاس بالجزء ، ويهمل الكل ، أو يؤخذ جانب واحد وترمي الجوانب الأخرى . فذلك يبتعد عن العلمية فضلا عن مجافاته للحق والعدل والموقف القويم . فالمطلوب هنا منهجية تنطلق من الاطار العالمي العام لا من جزء صغير من العالم ، ومن ثم يحكم على ما هو نهضة أو ردة ، تقدم أو تأخر ، حق أو باطل ، عدل أو ظلم ، أو ما هو في مصلحة الانسانية أم في غير مصلحتها ، وبهذا لا يصبح ما حدث في لندن أو باريس هو معيار النهضة أو الثورة العالمية ، وانما ما حدث في اثناء ذلك . ومن جراء ذلك ، على مستوى العالم ككل ، يصبح المعيار ليحكم به ان كنا ازاء نهضة وثورة عالمية ، أم إزاء ردة « وثورة » عالمية مضادة .

ومن هنا يتوقف حكمك على ما يسمى بعصر النهضة على المعيار الذي تستخدمه فاذا كنت تعتبر أوروبة أو ثلاثة أو أربعة بلدان أوروبية هي المعيار والمقياس فانك لا بد من أن ترى ما حدث في القرن السادس عشر وما بعد تقدما عظيما في تاريخ الانسانية . بل نورا دافقا عم البشرية ، ولكن اذا كنت

ترى العالم ككل هو المعيار ، أو إذا كان منهجك يرى الشعوب بمجملها ، أو الإنسانية بأجمعها ، فانك سترى ذلك العصر الأوروبي الممتد من القرن السادس عشر وما بعد ، عصر ردة وانحطاط ، عصر الظلمات والاستبداد والطاغوت . فكيف كان ذلك ؟

لعل التغيير الاساسي الذي حدث في الوضع الأوروبي في أواخر القرن الخامس عشر كان اكتشاف الطريق الى الأمريكتين واكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح الى الهند والصين . وقد أدى ذلك ، مباشرة الى الهاب الشهية الأوروبية للسيطرة على مناطق واسعة من العالم ، أو قل كان من النتائج المباشرة لهذه الاكتشافات خروج أوروبة من عزلتها ، بعد اضطرارها الى أن تقبع طويلا داخل اسوار قاراتها الفقيرة . وذلك عندما كانت بلاد المسلمين ناهضة تمنع عنها السيطرة على طريق التجارة العالمية ، وتحول بينها وبين استعمار افريقية وبلاد آسية . فقد كان الوصول الى تلك المناطق يتطلب ، قبل الاكتشافات المذكورة ، المرور من خلال مصر أو بلاد الشام ، ثم شواطىء شبه الجزيرة العربية على بحر العرب في المحيط الهندي .

بالفعل انطلقت قوى القراصنة في أوروبا من برتغاليين واسبان وايطاليين ثم انكليز وفرنسيين وهولنديين وأخذت تحتل بلادا افريقية عديدة ثم وصلت لتحتل شواطىء في الهند والصين وسائر بلاد جنوبي شرقي آسية . ورافق ذلك حملة استيطان استعماري واسعة باتجاه الأمريكتين .

وهكذا اندفعت أوروبة الى السيطرة على أجزاء كبيرة من العالم ، بكل ما يعنيه ذلك من سلب للثروات العالمية ، وحشد للقوى العسكرية . مما تطلب اعادة ترتيب البيت من الداخل لكي يستجيب الى مقتضيات تحقيق السيطرة العالمية ، وكان ترتيب البيت يقتضي ازالة العراقيل التي تقف دون حركة التوسع ، والاستيطان والسيطرة الاستعمارية ، وعلى سبيل المثال كان لا بد من ازالة العراقيل التي أقامها الاقطاع دون تنقل الفلاحين الأوروبيين وسفرهم وتجنيدهم ، وقد قضى كل هذا بضرورة الخلاص من نظام الاقطاع (القنانة) . لان التوسع الخارجي يتطلب التعامل مع مواطنين أحرار . فكان ذلك الاندفاع الى الخارج ، مع انفتاح آفاق واسعة لاصابة نجاحات هامة في هذا السبيل قد أخذ يلح على تعبئة كل القوى الداخلية باتجاه تحقيق أهداف السيطرة على العالم ، ثم إن تراكم الثروات الذي تحقق عبر عمليات القرصنة خلال تلك المرحلة سمح بتحريك عجلة الانتاج الداخلي ، خصوصا ، من جهة تخصيص الأموال لتطوير الصناعات الحربية والسلع التجارية . ولكن هذه ما كانت لتحقق ، بكل تلك السرعة ، لولا الثروات الطائلة التي نهبت من الخارج وأصبحت بمثابة رأسمال داخلي يحرك عجلة الآلة المنتجة ويخلق الحاجة الى التطوير العلمي .

وهكذا كان الانعطاف الذي حدث في أوروبا منذ بدايات القرن السادس عشر وما بعد نتاج

الاندفاعة للسيطرة على العالم ، بل جاء ليعيد ترتيب البيت الأوروبي ليحقق أعلى درجات التعبئة المادية والسياسية والمعنوية والفكرية التي ستكون في خدمة اكتساح الجزر والأمصار والقارات وبالفعل رافق هذه العملية المسماة بالنهضة في أوروبة ، بل كان قاعدتها ، ذلك الاندفاع لاستعباد افريقية ، وجر الملايين وعشرات الملايين من الأفارقة الى سوق النخاسة العالمية ، وهنالك أبحاث تقدر الضحايا من الافارقة خلال الثلاث مائة عام الممتدة من ١٦٠٠ الى ١٩٠٠ باكثر من مائة مليون ضحية بين مستعبد (بكل ما تحمل كلمة العبودية من معنى ، وهذا ما تشهد به أمريكا) . وقتيل في المعارك ، او من السياط والتعذيب والاختناق في اقبية السفن التي تمخر عباب المحيط الأطلسي . ثم كان الى جانب ذلك الاندفاع لاستعباد الملايين من الأفارقة اندفاعة أخرى لابادة ملايين بل عشرات الملايين من الهنود الحمر في الأمريكتين ، وتقدر بعض الاحصاءات أن عدد الهنود الحمر الذين أبيدوا في عصر « النهضة » يفوق مائة مليون انسان ، ثم يجب أن يضاف الى ذلك مئات الألوف وربما ملايين الضحايا التي تكبدتها بلدان آسية المختلفة بعد أن انطلق الوحش الأبيض من عقاله .

وهكذا اذا رسمنا خريطة للعالم في تلك المرحلة المسماة « عصر النهضة » فسنجد أن العالم دخل ، في الواقع الفعلي ، في عصر الظلمات والاجرام وارتكاب كل أشكال الموبقات لا على مستوى هذه الاقطاعية أو تلك في انكلترا وفرنسا أو إيطاليا أو هولندا وانما على مستوى قارات بكاملها، ومستوى شعوب بأسرها ، أو قل على مستوى قطاع واسع من العالم يفوق أوروبة سكانا ومكانا عشرات الاضعاف .

فإذا كان القائلون بعصر النهضة قد أقاموا دليلهم على انتقال الفلاح الأوروبي من نظام القنانة إلى نظام المواطنية فأين يذهبون بدليلهم ذاك أمام انتقال عشرات الملايين من الأفارقة والهنود الحمر من الوجود إلى الإبادة واللاوجود ، أو من الحرية والحياة الجماعية إلى السخرة والعبودية الجماعية ؟ ثم ماذا يقولون في مواجهة العنصرية البيضاء الشاملة التي اعتبرت الآخرين دون البشر ، لكونهم ملونين ، أو متخلفين ، أو قبائل وعشائر متوحشة ، لأن المقياس يرتكز الى البيض الأوروبيين وحضارتهم . أما من عداهم من شعوب ملونة فقد حقت عليها الابادة أو العبودية . فهل يسمى هذا عصر نهضة ؟ أين يقع المعيار هل هو البرلمان الانكليزي أو الجمعية الوطنية الفرنسية أم هو مذابح الأفارقة والهنود الحمر؟ هل هو دستور الثورة الفرنسية ، واعلان حقوق الانسان الأمريكي ، والميثاق الانكليزي ؟ أم هو معاهدات السيطرة والاستعمار وامتلاك الأقطار والأمصار والقارات واقتسامها اقطاعات بين القراصنة الأوروبيين وجعل شعوبها في حالة دون حالة الأقنان في العصور الاقطاعية الأوروبية . ثم هل يسمى نهضة رفع محاكم التفتيش عن أوروبة لتعميمها على شعوب العالم، بل حكم تلك الشعوب بالحديد والنار والأحكام العرفية ، ومصادرة حرية الرأي بالقمع والارهاب وتسميم البرامج المدرسية

والجامعية ، وكل وسائط الاعلام بفكر الاستعمار والسيطرة الاوروبية .؟

يقولون إنه عصر العقل ، أفلا يحق أن يسألوا ما هو هذا العقل الذي فعل في العالم ما فعله أصحابه منذ بدايات القرن السادس عشر حتى اليوم ؟ انه العقل الذي يقاس بحالة محددة فرضتها الكنيسة . ولكنه لا يقاس بما فرضه هو على العالم . بل ما قدمه من نظريات وعلوم انسانية وفلسفات صبت في خدمة التعبئة العامة الأوروبية للسيطرة على العالم واقتسامه . وقد سوغ ابادة الشعوب واستعبادها ، وأسهم في تدمير عقائدها وحضاراتها ، وقيمها ، وتراثها ، وزين لها التبعية الفكرية له ، ولحضارة «اقطاعيي العالم».

في الواقع ، لقد انصبت التفسيرات الأوروبية للتاريخ الحضاري الأوروبي على رؤ ية جزئية ضمن حدود أوروبة . ولم تستخدم أي منها الرؤ ية الكلية على أساس العالم كله . وهذا ما يفسر لماذا نظر الى عصر النهضة باعتباره استجابة لتطور داخلي طبيعي وتلقائي وضروري ، ولم توضع في المقدمة اعتبارات السيطرة على الخارج ، وما تتطلبه من إعادة ترتيب للبيت الأوروبي . كما يفسر أيضا ، لماذا اعتبرت الأفكار والنظريات والفلسفات والتطورات العلميّة استجابة لحاجات هذا التطور الداخلي فقط . بل اعتبر البعض أن التطور الداخلي هو الذي أفرز السيطرة الخارجية التي تزول مع تطور داخلي آخر في أوروبة ، ومن ثم تغافل الجميع عن رؤ ية العملية ضمن اطارها العالمي أي بارتباطها الوثيق بتلك المرحلة التي فتحت أمام أوروبة افاق الخروج للسيطرة على العالم . مما كان السبب الأول والحاسم في التغييرات التي حدثت في الداخل . وهنالك دليلان حاسمان على هذا التفسير : الأول أن الوقائع التاريخية تثبت أن التوسع الخارجي بدأ في القرنين الرابع عشر والخامس عشر على شواطىء غربي افريقية ثم تواصل بعد ذلك مع اكتشاف الطريق الى امريكة ، وطريق رأس الرجاء الصالح ،واحتلال عدد من الامصار والاقطار الافريقية والاسيوية ، والهجرة الاستيطانية من اوروبا الى امريكا قد سبق ايا من التغييرات التي توضع علامات لعصر النهضة ، بما في ذلك كرومويل ، والثورة الامريكية ، والثورة الفرنسية والثورة الالمانية والايطالية وسبقت لوثر والبروتستانتية كما سبقت الاختراعات العلمية التي طورت ادوات الانتاج ، بل سبقت تكون الرأسمالية . او الانتاج الالي المتطور ، وهنالك في العصر الراهن من يعتبر الثورة الحقيقية الاهم التي حدثت في العالم ليست « الثورة البرجوازية » وانما هي « الثورة الصناعية » ابتداء من النصف الثاني من القرن التاسع عشر واذا كان الامر كذلك فهذا يشكل دليلا لا يقبل الدحض بانها ثورة تمت في ظل السيطرة الاوروبية على العالم ثم دفعت بدورها تلك السيطرة الى كل اجزاء الكرة الارضية . اما الدليل الثاني فهو ان كل التغييرات في مختلف الميادين المحسوبة على عصر النهضة صبت في خدمة السيطرة على الخارج . سواء اكان ذلك من جهة اعادة ترتيب البيت الاوروبي ليلبي حاجات تلك

السيطرة ، ام من جهة التطور الفلسفي والفكري « والعلوم الانسانية » التي سوغت باغلبيتها تقريبا ، باشكال مباشرة وغير مباشرة ، كل عمليات استعباد الشعوب وابادتها . بل يمكن للمرء اثبات هذا من خلال شواهد كثيرة .

ركز الفكر الأوروبي على وضع كل الأهمية في تطوره على مساره الداخلي وترك للعالم (الخارج) دورا ثانويا أو مساعدا . ولهذا أصبح المتأثرون بهذه المنهجية يجدون صعوبة كبرى في تقبل المنهج الذي يعيد التغييرات الداخلية التي حدثت في اوروبة ، منذ أوائل القرن السادس عشر ، وما بعد ، الى الامكانات التي أتيحت للسيطرة على العالم ، والى ما نهب من ثروات لعبت دور رأس المال الذي حرك الآلة الداخلية . ويكثر هنا التركيز على مقارنات تشبه علاقة المجتمع بالمجتمعات الانسانية الأخرى كعلاقة حبة القمح بالماء والتراب والحرارة ، أو كعلاقة البيضة بالحرارة ! للتدليل على أن التطور الداخلي هو الحاسم في العملية ، أما الخارج فعوامل مساعدة وثانوية . ومثل هذه المقارنات تتجاهل العلاقات العضوية بين المجتمعات البشرية مما يفرض وضع مفهوم أدق وأعمق لعلاقة ما يسمى داخلا اصطلاحا ، وما يسمى خارجا اصطلاحا . ويمكن أن يلاحظ ، مثلا ، أن داخل أي مجتمع يحمل عددا من الخيارات في تحديد المسار الذي سيتخذه في هذه الفترة التاريخية أو تلك . ومن ثم يمكن أن يلعب الوضع العالمي من حوله دورا حاسما في ترجيح تغلب هذا الخيار الداخلي أو ذاك على الخيارات الأخرى . ومن ثم يفرض المنهج العلمي أن تدرس كل حالة كما هي . ويتم التخلص من فهم العلاقة بين الداخل والخارج فهما ثابتا جامدا . كما يتم التخلص من اعتبار ان الخيارات الداخلية التي يحملها المجتمع هي بعدد الخيارات الداخلية في البيضة وحبة القمح .

على أن الفرق الحاسم بين المنهجين أو المنطلقين او الرؤ يتين في تحديد معالم التطور الانساني ، أو تحديد معايير الحكم على ما يسمى بالحركات أو الثورات او التغيرات انما هو الأخذ بالنظرة الكلية الشمولية أو الأخذ بالنظرة الجزئية المحدودة . أو بعبارة أخرى هل بوضع أي تطور أو تغيير في أي مجتمع ضمن اطار عالمي . ثم يقاس على أساس علاقته سلبا أو إيجابا بالشعوب ككل ؟ أم ينظر اليه كتطور داخلي مستقل يقاس بما سبقه من وضع داخلي ولا يقاس بعلاقته سلبا او ايجابا بالشعوب ككل ؟

ان النظرة الجزئية لا يمكن أن توصف بالعلمية او الموضوعية لانها لم تر الأشياء كما هي ولم تعبر عن الوضع ككل .

إن عدم الامساك بمعيار شمولي عالمي ساعد على صياغة مقولات سوغت الجرائم الجماعية التي ارتكبت بحق الأفارقة موتا واستعبادا ، وبحق الهنود الحمر ابادة واغتصابا لبلادهم ، وسوغت احتلال بلدان اسية استعمارا ونهبا لثرواتها . فقد اعتبرت ذلك كله ضريبة لا بد من أن تدفعها الانسانية ثمنا للتقدم والدخول في العصر الحديث .

وهكذا خدمت تلك النظريات التوسع الأوروبي والقهر العالمي في بعض الحالات . وكانت هنالك مقولات اكثر مباشرة في التعبير عن حاجات التوسع والسيطرة على العالم مثل تلك التي استندت الى نظريات الاجناس والدماء وتفوق الجنس الأبيض وحقه في السيطرة على المتوحشين.

وسقطت أيضا ، تلك النظرية التي تعتبر أن عصر النهضة ، أو عصر الثورة البرجوازية في أوروبا هو فاتحة نهضة عالمية ، سوف تشمل جميع البلدان والقارات أو هي فاتحة الثورة البرجوازية العالمية ، فالذي حدث في العالم هو عكس ذلك التوقع تماما فقد اقتصرت تلك النهضة على بضع دول وفرضت عصر ظلام طويل على العالم كله ، أو بكلمة أخرى أن الثورة البرجوازية كانت من نصيب بضعة بلدان ولم تصبح ثورة عالمية تشمل كل بلدان العالم . وانما كانت تكريسا لاستعمار العالم واستعباده والقضاء على المقومات الاستقلالية والانسانية لدى غالبية الشعوب . الأمر الذي يستوجب ان يعاد النظر حتى باطلاق كلمة « ثورة » عليها . لأنه من غير الممكن أن يسمى الانطلاق الى استعباد العالم ونهبه واغراق الشعوب بالقمع والإرهاب والمجازر والدماء ثورة .

أما الثورات التي شنتها الشعوب ضد الاستعمار فتدخل ضمن اطار آخر غير اطار الثورة البرجوازية العالمية أو ثورة النمط الاوروبي لدكتاتورية البروليتارية ، وقد أثبتت الوقائع أن الثورة التي تبقى اسيرة النمط الاوروبي سوف تدخل مرحلة اخفاقات واضطراب وربما نكسات مؤلمة الى أن تجد الطريق الى نمطها الذي يسمح لها باستقلال حقيقي ونهضة فعلية .

ثم ان هذا الأمر لا يقيم دعواه على ما حل بشعوب العالم فقط، وانما يمكن ان يعيد طرح الموضوع بالنسبة الى الإنسان الأوروبي نفسه أو الشعوب الأوروبية نفسها. فيقال هنا في هذا الصدد إن عملية استعباد الشعوب والولوع في دمائها، والافراط في نهب ثرواتها يؤدي الى انحراف خطير بالانسان الأوروبي عن الجوهر والفطرة. فيدخله في أزمة لافكاك له منها إلا بالخلاص التام من فلسفات وأفكار وقيم وسياسات ما يسمى بعصر التنوير والنهضة. إن ما نشاهده اليوم في مجتمعات «التنوير والنهضة» لا يترك مجالا للشك في فساد نقطة الانطلاق ذاتها.

من هنا ، يصبح الجواب على السؤ ال « هل كان ذلك العصر عصر نهضة ؟» والجواب على ذلك « لا » لأنه كان عصر انطلاق الاستعماريين البيض من القمقم ليستعبدوا العالم . كما يصبح السؤ ال : هل كان عصر الثورة البرجوازية العالمية ؟ الجواب ، لا ايضا ، لأنه كان عصر سيطرة قلة من البلدان على العالم ونهبه واحكام قيود الذلة والعبودية على معصميه .

في الواقع لو غصنا عميقا في فكر عصر النهضة لوجدناه يخدم غرضين : الأول تعبئة الداخل ليقوم بمهمة السيطرة على الخارج ، وتسويغ سيطرة الرجل « المتمدن » أو « الحضاري » أو« المتقدم » أو

« الأبيض » على العالم .

هكذا ما لم يقتلع فكر « النهضة » من جذوره باعتباره منذ المنطلق فكرا رجعيا ، ومضادا للثورة ومعاديا للشعوب والانسانية ، فلن يكون هنالك إمكانية لخلاص العالم من الحالة الامبريالية الراهنة التي هي الاستمرار لعصر النهضة . او بكلمات أخرى أنه من غير الممكن الدخول في عصر نهضة وتنوير حقيقيين ما لم يدحض فكر عصر النهضة الأوروبي باعتباره وثنيا عنصريا استبدادياً، وابعد ما يكون عن الموضوعية والعلمية ، على الرغم من محاولاته الاختباء وراء كلمات كبيرة مثل العقل والعلم والحرية والديمقراطية .

إذا كان هذا التحليل علميا وصحيحا وحقا فسوف تتغير أشياء كثيرة . وسوف يعاد النظر بكل ما وصلنا من فلسفات وأفكار وعلوم انسانية أوروبية ، بل سيعاد النظر في فهم التاريخ الحديث ، وما حل بالعالم نتيجة ما يسمى تنويرا ، بل سيعاد النظر في تلك المقولات التي انبهرت بعصر النهضة الأوروبي ، فوضعت معولها في خدمته وهي تضرب مجتمعاتنا الاسلامية ، وحملت ظلامه وهي تحسب انها تحمل نورا ، وعملت على اطفاء نور الاسلام وهي تدعي بأنها تطرد « الجهل والتخلف » .

باب

في علاقة الحضارات ببعضها

كانت احدى الموضوعات التي سوغت لدى البعض عملية الاندفاع الى تشرب حضارة الفرنجة ، والاقتداء بها ، والعمل على ارتداء ملابسها ، وحمل أفكارها ، والأخذ بنهجها الحياتي ، هي تلك الموضوعة القائلة ان الحضارات تقوم على بعضها فما من حضارة تنهض إلا تكون قد أخذت من الحضارات الأخرى ، وبنت عليها ، وما من حضارة الا تتفاعل مع الحضارات الأخرى ، وتتبادل الاخصاب واياها .

لا مبالغة اذا قيل، ان هذه الموضوعة واسعة الانتشار حتى في أوساط بعض الـذين يرفضون الحضارة الفرنجية ، ويدعون الى مقاومتها . وهذا ما يلمسه المرء حين يسمع لتفاخرهم باقتباس أوروبة للحضارة العربية الاسلامية ، أو لاعتمادها على العلوم التي ازدهرت في ظلها . وتستخدم هذه الفكرة من قبل البعض من منطلقات أخرى وهي اغراء جماهيرنا ومثقفينا للأخذ بالحضارة الفرنجية باعتبار أن ذلك هو القانون في نهضة الحضارات . وهي عملية متبادلة ينتقل مشعلها من يد الى يد . ثم يذهب آخرون إلى حد القول إن نهوض شعوب العالم الثالث مشروط ، بتخلصها من تراثها الحضاري السلفي ، والأخذ بحضارة الفرنجة . أما من لا يذهب إلى هذا الحد فتراه يتحدث عن التمازج الحضاري ، أو هو يذهب باتجاه الانتقائية أو الالتقاطية تحت حجة أنه يأخذ من حضارة الغرب ما هو « جيد وايجابي » أو ما هو « علمي وتقدمي » ويطرح ما هو رديء وسلبي ، أو ما هو وهمي ومتخلف . ثم يفعل الشيء نفسه بحضارته التاريخية . وهكذا ينتهي إلى الجمع بين ما انتقى واستخلص من هنا وهناك ، فتحدث النهضة المعاصرة المنشودة بالنسبة الى الأمة .

ولكن السؤال : هل من الصحيح أو الثابت تاريخيا أن الحضارات تقتبس من بعضها ، أو

تتراكم فوق بعضها ، أو تأتي محصلة لعملية انتقاء من هنا وهناك ، أم إن لكل حضارة أساسات تقوم عليها ، ومرتكزات تحدد سماتها ، ومسارا يمضي ضمن سياق خاص ، كما لكل منها قوانينها الداخلية التي تتحكم في حركتها ، وفي مختلف جوانبها ، بما في ذلك ، عملية صعودها وهبوطها ، وما يندلع فوق ارضها وتحت سقفها من صراعات ؟

عندما يعجز دعاة التغريب عن دعم دعواهم إلى الأخذ بالحضارة الفرنجية ، خصوصا ، بعد أن أثبتت التجربة العملية أن طريق التغريب يحكم نير التبعية في الرقاب ، ولا يؤدي الى الاستقلال أو النهضة أو اللحاق بمنجزات العصر ، تراهم يقذفون بحجتهم الأخيرة وهي اتهام القائلين بالوقوف على أرض الاسلام ، الرافضين التغريب ، مهما كان شكله ولونه ، بانهم يرفضون العلوم ولا يريدون التقنية (التكنولوجيا) . ثم تراهم يدعمون موقعهم الدفاعي الأخير المذكور بالقول ان الحضارات تأخذ العلوم عن بعضها ، وإن العلوم والتقنيات مشاع انساني لا علاقة له بهذه الأمة أو تلك ، أو بهذه الحضارة أو تلك . إنه كالشعلة التي تنتقل من يد الى يد ولكنها تبقى صالحة هي نفسها للعالمين .

إن هذه الحجة تجعلهم يظهرون كأنهم لم يأخذوا من الغرب غير العلوم ، والتكنولوجيا ، وتجعل الرافضين التغرب رافضين للعلوم والتقنية . ولا شك في ان هذه الحجة تتضمن تزويرا من زاويتين الأولى أن الشيء الأول ! الذي لم يأخذوه من التغريب هو العلوم والتقنية بينما أخذوا كل ما صدر اليهم من إيديولوجية ونظريات وأنماط حياة وأحقاد على الاسلام . أما الزاوية الثانية فهي ان الرافضين التغرب صرخوا بأعلى أصواتهم ، أغلبيتهم على الأقل ، بأن الشيء الأول الذي لا يرفضونه هو الأخذ بالعلوم والتقنية بينما يرفضون ما صدر الغرب من ايديولوجية ونظريات وأنماط حياة وأحقاد على الاسلام .

يتضح ، بعد هذا ، أن القصد من تلك الحجة هو فتح الباب أمام التغريب والتبعية واغلاق الباب أمام الأصالة والاستقلال وأخذ الطريق القويم . . ولكن على الرغم من التزوير المذكور ، من المهم مناقشة موضوع العلوم والتقنية . ولا يجوز أن يترك المتغربون يحولونه الى صنم وثني يحرمون الوقوف أمامه الا والقرابين بايدينا . وقد أرهبوا بذلك حتى بعض الرافضين للتغريب فتجنبوا أن يناقشوه في العمق مكتفين بموقف دفاعي خجل ، معلنين بأنهم ليسوا ضد العلوم والتقنية ، بل سيعملون على الأخذ بما وصله الغرب من علوم وتقنية ، وقد سلموا بأن هذا الأمر مشاع ، إنساني ، ولا يدخل في جوهر الصراع .

ولكن هل صحيح أن العلوم والتقنية في موضع المشاع فيما بين الأمم والحضارات ومن ثم تنتقل من موقع الى آخر حتى بلا تأشيرة دخول ؟

في الحقيقة أن الاحتماء بهذه الحجة أو طرح هذه الموضوعة يحتاج الى تدقيق لا من أجل مواجهة حملات التغريب وتحطيم أحد أصنامها المعاصرة فحسب، وإنما أيضا ، من أجل تحديد الاتجاه السليم عند التعاطي بموضوع العلم والتقنية في عملية البناء ، والقيام من الكبوة . وهنا يمكن أن نلاحظ النقاط التالية :

١ ـ هنالك مسألتان أساسيتان بالنسبة إلى العلوم والتكنولوجيا : المسألة الاولى المتعلقة بالقوانين العلمية التي تحدد سمات الظواهر ، وبالتقنية (التكنولوجيا) التي تتناول عملية تطبيق القوانين العلمية من أجل اعادة بناء الظاهرة ، كالصناعة . أما المسألة الثانية فهي المتعلقة بالأهداف التي تجري تحت مظلتها ، وباتجاهها ، عمليات البحث العلمي واستخدام القوانين العلمية . وتشكل هذه الأهداف جزءا لا يتجزأ من موضوع العلوم والتقنيات، الأمر الذي يختلف من حضارة إلى أخرى ، ومن أمة إلى أخرى ، وذلك على ضوءما تضع لنفسهامن أهداف وما تتسم به من سمات عقدية ـ فكرية ـ منهجية ـ اجتماعية ـ اقتصادية ـ سياسية ـ عسكرية . بل يمكن أن يحدث اختلاف نوعي بين اتجاه وآخر في مضمار العلوم والتقنيات داخل الحضارة الواحدة والأمة الواحدة حين يحدث اختلاف وتغير في الأهداف التي يراد بلوغها من وراء اكتشاف القوانين العلمية وتطبيقاتها .

٢ ـ اذا كانت الأهداف تحدد اتجاه المسار الذي ستتخذه العلوم والتقنيات فهذا لا يتحدد في هذه الحضارة أو تلك إلا من خلال عملية معقدة تأتي محصلتها نتاج مجموعة سمات تلك الحضارة في المجالات العقدية والفكرية ، والثقافية ، والمنهجية ـ والسياسية ـ والاقتصادية ـ والاجتماعية ، مضافا اليها عوامل المناخ والجغرافية والموقع الدولي ، والثروات الطبيعية والامكانات البشرية . أي ثمة محصلة تخرج من جماع جوانب الحضارة المحددة .

إن هذه المحصلة التي تخرج نتاج مجموع هذه العوامل تضع بصماتها على ما تفرزه هذه الحضارة أو تلك من علوم وتقنيات . هذا من جهة المجالات أو الظواهر التي ينصب البحث العلمي على دراستها واكتشافها واكتشاف قوانينها ، ومن جهة المجالات والظواهر التي سينصب اتجاه التطور التقني من أجل تلبية حاجاتها . أي إن الأمر هنا يمس موضوع تحديد الأولويات ، سواء أنحدد ذلك بصورة مباشرة أم غير مباشرة ، وسواء أدخل في نطاق وعي العلماء والفنيين أم لم يدخل في نطاق وعيهم ، وأنساقوا اليه وفق ما لمسوا من حولهم من حاجات ومتطلبات صارخة . وهي الحاجات والمتطلبات التي تعج بها أجواء هذه الحضارة أو تلك تبعا لسماتها المحددة .

بكلمة أخرى ، أن علاقة انتقال العلوم والتقنيات من حضارة إلى أخرى أو اعتبار العلوم

والتقنيات مشاعا إنسانيا عاما يحتاج إلى التفريق بين ما يدخل في نطاق القوانين العلمية وما يدخل في نطاق اتجاه العلوم والتقنية . فما يصح على القوانين العلمية لا يصح على الأهداف والاتجاه . لانه ما من خلاف حول القوانين العلمية الا بقدر جدارتها في حمل هذا الاسم أو بقدر نسبيتها ، مما يسمح بالقول إن انتقالها من حضارة إلى أخرى أمر مشروع لا تقوم في وجهه الحواجز إلا من قبل الـذين يريدون احتكار العلوم والتقنيات وبيعها بأغلى الأثمان وحرمان الانسانية من الافادة منها كما تفعل الحضارة الفرنجية . مما يجعل الامتناع ، في عصرنا الراهن ، عن اشاعة ما أنجز من قوانين علمية في مضامير العلوم المختلفة والتقنيات للعالم كله يأتي من قبل الحضارة الفرنجية لا من قبل المستضعفين أو القوى الثورية الناهضة . ولهذا من الظلم توجيه تهمة الوقوف ضد تعميم العلوم والتقنيات الى غير الذين يحتكرون العلوم والتقنيات عن المسيطرين في الحضارة الفرنجية .

أما فيما يتعلق بالاتجاه الذي أخذته العلوم والتقنيات في الحضارة الأوروبية ، بمعنى : على أية مجالات وقع تركيزها ووضعت أولوياتها ؟ وما هي القوى التي أريد خدمتها وتلبية حاجاتها ؟ وإلى أين يمضي الاتجاه الذي أخذه التطور العلمي والتقني ؟ أنه أمر يختلف تماما عن موضوع القوانين العلمية ولكن يرتبط به ولا يمكن فصلهما عن بعض . لأن الأمر يتعلق بالنظرة الكلية ، والوضعية العامة ، اللتين تتسم بهما هذه الحضارة أو تلك . مما يجعل عملية أخذ كل ما توصلت اليه الحضارة الفرنجية المعاصرة من اكتشافات علمية وتقنيات يحتاج الى تمحيص وتدقيق ، لئلا يبلغ اتجاه تلك الحضارة فتقع الكارثة . فتلك المكتشفات غير معزولة عنها بل هي جزء لا يتجزأ من ، تلك الحضارة . أما الذين لا يلحظون هذا الأمر فسيجعلون الاتجاه الذي ستخطه نهضتنا تابعا أو ملحقا . ومن ثم لا يكون اتجاها مستقلا مختلفا حضاريا ـ عقديا ، فكريا ، اجتماعيا ، اقتصاديا ، سياسيا ، فما دامت كل حضارة تفرز الاتجاه الذي سيتخذه فيها مسار العلوم ، فهذا يعني أن التعامل مع ما تحقق من اكتشافات علمية وتقنية يتطلب أن يوضع في المسار الذي تحدده الحضارة الناهضة لنفسها . ولا تكون مجرد متلق يستقبل ما يقدم اليه دون أن يعرف ما هو مفيد وما هو ضار ،أو ما يؤدي به إلى نجاح وصلاح وما يؤدي الى فشل وبوار .

النتيجة التي يمكن الوصول إليها من المقدمات اعلاه هي أن تطور العلوم لم يسر ضمن نسق واتجاه متتابعين . وإنما مر عبر انساق عديدة وأخذ اتجاهات مختلفة وفقا لتعدد الحضارات واختلافها . فقد حدث تفاوت في الدرجة التي ركزت فيها كل حضارة على اكتشاف قوانين الظواهر وتطوير التقنيات . لأن التفاوت حدث في تحديد الأولويات والحاجات بسبب الاختلاف . في المقومات الاساسية كل منها .

ويمكن أن يلاحظ هنا في صدد النسق الحضاري الاوروبي ما يلي :

أ ـ يلاحظ أن الحضارة الأوروبية وضعت لنفسها هدف السيطرة على العالم واخضاعه لسلطانها . وقد نتج عن ذلك أنه جعل العلوم والتقنيات تتطور في مجالات محددة تطورا هائلا وتتراجع في مجالات اخرى تراجعا شديدا . وهنا يذكر ما نشهده من تطور في المجالات المتعلقة بالأسلحة والعلوم والتقنيات التي تخدم الحرب.

ب ـ وضعت هذه الحضارة لنفسها خدمة الأقلية المتسلطة دائما سواء أكانت تلك الأقلية عبارة عن بعض قوى كبرى في المجال العالمي أم كانت داخل القوى الكبرى أقلية في المجال الشعبي العام. لذلك كان الاتجاه للتطور العلمي والتقني لخدمة أقلية لا لخدمة المجموع الانساني العام. ويظهر هذا، مثلا من خلال الطريقة التي تطورت فيها العلوم المتعلقة بالصحة والمعالجة، فقد أخذت اتجاها لا يقدر عليه غير الأثرياء والمتنفذين والدول الغنية . ويبدو ذلك من خلال طريقة بناء المستشفيات والمصحات والمنتجعات والشروط المطلوب توفرها فيها ومستواها مما يجعلها باهظة التكاليفة في بنائها، ومعداتها، وكادرها، وشروط ادارتها. الأمر الذي لا يقدر على بلوغه الا قلة من الدول، ومن ثم فئات قليلة من الناس عموما. ويبدو هذا التوجه أيضا حين يلاحظ ما وضع ويوضع من تركيز على التطور الكمي للأدوية، والاهمال الذي ناله التطور في مجال الافادة من الطبيعة مباشرة والعلاج الطبيعي (لا يعني هذا ان ما من بحوث اجرتها الحضارة الاوروبية في هذه المضامير وانما يجب أن يلاحظ اتجاه التركيز ولماذا؟ ومن يخدم في المحصلة؟

جـ ـ اتجهت هذه الحضارة الى ركض مسعور لتطوير البضائع الاستهلاكية باتجاهات حكمتها عمليات المنافسة والربح لا عمليات الضرورات الاستهلاكية الأساسية للناس جميعا ويظهر هذا واضحا في ذلك التركيز الذي يوضع للتحسين المستمر لسلع وصلت مستوى عاليا من التطور بينما هنالك حاجات أخرى عامة ينبغي توجيه التركيز اليها ولكن لا يصار الى ذلك بسبب الركض وراء الربح واغراق الأسواق بالاستهلاك غير الضروري وغير المفيد في كثير من الأحيان . وقد وصل الأمر إلى حدود أن أصبح الإنسان في خدمة الاستهلاك لا الاستهلاك في خدمة الإنسان . أي لم يعد الاستهلاك بقصد تلبية الحاجات الضرورية والأساسية وإنما أصبح غاية أو نقطة جذب ينشد اليها المستهلك حتى لو كان عنده بديل لها ، وغير محتاج اليها حاجة ماسة . ويبرز هذا ، بصورة خاصة ، في الثياب والاثاث والسيارات والعديد من الكماليات .

د ـ الطريق الذي سار عليه التطور العلمي والتقني في الحضارة المعاصرة اتجه نحو التضاد مع الطبيعة والبيئة والحاجات الفطرية الى الانسان . فهو لم يتكامل مع الطبيعة والبيئة والانسان . مما هدد موارد طبيعية وحيوانية عديدة بالنفاد . وأضر بالبيئة فلوثها وأنهكها وأخل بتوازنها ، ووضع الكائن البشري في ظروف سكنية ومعاشية وصحية تتناقض مع روحه وصحته ونفسيته وفطرته

ونموه العام ، كل ذلك بسبب ذلك الاتجاه في التطوير العلمي والتقني الذي تحكمه أهداف العنف والربح والاستهلاك المادي .

ثمة مثال على ذلك ، وهي الطريقة التي اتجه اليها تطور المدن وهندسة البناء وتقنياته وشروط السكن والانتقال فقد أصبح المقياس الأوروبي ونمطه في البناء مفروضا على شعوب العالم كله بغض النظر عن المناخ والجغرافية والمواد التي توفرها البيئة المحددة ، وبغض النظر عن التقاليد والخبرات التاريخية ،هذا دون الحديث عن الجوانب المتعلقة بالقيم والأخلاق علاقات الناس ببعضهم . أي لم يأخذ اتجاه تطور علوم هندسة البناء وتقنياته ، وكذلك تخطيط المدن والطرقات تلك الاتجاهات التي تطورت فيها حضارات الشعوب وإنما فرضت الحضارة الاوروبية قطع ذلك الاتجاه ، من أجل ان تفرض نمطها المشوه على العالم كله . فيجعل ذلك العالم تابعا لها بكل شيء بعد أن هجر كل بلد ، إلى حد بعيد ، الاتجاه الذي سارت عليه حضارته في تطوير هندسة البناءوتقنياته وفق الاستخدام الأفضل للمواد المتوفرة وبما ينسجم مع نظرته للحياه ويتوافق مع ظروفه الطبيعية والبيئية والمناخية .

هـ ـ ان ما نرى من انجازات في تطور العلوم ، مثلا ، في استهلاك الطاقة النفطية او الكهربائية قد تم على حساب تطوير العلوم والتقنيات المتعلقة بالطاقة الأولى التي عرفها الإنسان وأفاد منها وهي الطاقة الشمسية ومختلف المعطيات المناخية والطبيعية والبيئية في المناطق المعتدلة والحارة والاستوائية والصحراوية . ويرجع ذلك ، طبعا ، الى مجموع العوامل المكونة للحضارة الأوروبية . ويمكن ملاحظة هذا الأمر نفسه من خلال تدني تطور العلوم والتقنيات الزراعية بالقياس الى ما حدث من تطوير في مجالات وظواهر الصناعة والكيمياء . بل إن توجه التطور العلمي والتقني في المجال الصناعي لم يركز على الثروات الزراعية والحيوانية الا في حدود ضيقة ، وفي مجالات محددة ، مرتبطة بالظروف الخاص للحضارة المذكورة بينما كانت هذه الثروات ستحظى على تركيز مكثف في ظل حضارة أخرى تحمل أهدافا ورؤية مختلفة كلية للكون والحياة والانسان والطبيعة . فلو كان الهدف يشمل الانسانية بأسرها ولو كان تحديد اتجاه العلوم والتقنيات لم يتم عن طريق بضع دول تريد السيطرة على العالم واخضاعه لها وعن طريق أقلية حاكمة ومرفهة هنا وهنا لتغير ما نرى من اتجاه في تطور العلوم والتقنيات . بل لرأينا أمامنا إنجازات مختلفة فيما يتعلق بما هو مكتشف من قوانين علمية وما هو محقق من تقدم تقني .

ان الملحوظات المذكورة تقضي بأن يفهم موضوع علاقة العلوم والتقنيات بالحضارات على مستوى يختلف عن المستوى الذي يطرح فيه من قبل المتغربين أو الذين يرون العصر الأوروبي (أمريكا امتداد لأوروبة) نموذجا لتقدم الإنسان . وما على الآخرين إلا الوقوف على أرض تلك الحضارة ومواصلة مسارها .

وبالمناسبة كثيرا ما نسمع عن أخذ أوروبة للعلوم والتقنيات عن العرب والمسلمين ابان نهضتها وذلك كدليل على اعتبار العلوم والتقنيات مشاعا انسانيا وهو « كالشعلة التي تنتقل من يد الى اخرى » .

في الواقع آن الاوان لأن يدقق في هذا الأمر على ضوء ما تقدم ،ولا يؤ خذ على علاته . وذلك على الرغم مما يحمله من اغراء للمسلمين حين يقال لهم ان الغرب أخذ عنهم العلوم والتقنيات وبنى عليها ما نراه اليوم من تقدم وحضارة تبهر الأبصار وتعمي البصائر .

ينبغي أن يدقق فعلا بما حصل على أرض الواقع العملي ، وكيف حصل ، وما هي سمات ذلك بالدقة . أو بكلمة أخرى ينبغي أن يجاب على الاسئلة التالية : ماذا أخذ الغرب من طب ابن سيناء مثلا ؟ وهل واصل اطباؤه الاتجاه الذي كان يعمل فيه ابن سيناء ؟ ام إنهم استندوا إلى بعض القوانين العلمية وبعض التقنيات والمنجزات في طب ابن سيناء ثم حددوا لأنفسهم نهجاً طبياً آخر تماما لا يجوز أن يعتبر ابنا شرعيا لطب ابن سيناء ولا يمكن أن يعتبر مواصلة لاتجاهه ؟

في الحقيقة كل من يدقق في منهج ابن سيناء الطبي وفي الاتجاه الـذي كان يسير عليه ، وفي الأهداف التي كان يرمي الى تحقيقها سيجد أن ما فعله الفرنجة المعاصرون في الطب مضى في الطريق المعاكس ولم يأخذ عن ابن سيناء إلا بعض القوانين العلمية والتقنيات . فطب ابن سيناء او الرازي ، على سبيل المثال، كان ينطلق من وحدة بين الفرد والمجتمع والروح والعقل والجسد والطبيعة والبيئة . وكان يعالج الأمراض في ظل هذه الوحدة وبالاعتماد عليها ، وعملا على اغنائها بالمكتشفات العلمية والتقنية . بينما ذهب الطب في الغرب باتجاهات وحيدة الجانب واحدثت طلاقا فيما بين تلك الجوانب التي كان يراها طب الرازي وابن سيناء موحدة . وعندما أثبتت الوقائع أن هذا الفصل مدمر أخذت تبرز مؤخرا بعض الاتجاهات الضعيفة التي بدأت تقترب جزئيا من ذلك المنهج . أما لماذا فعلت الحضارة الفرنجية ذلك،فهذا لا يرجع الى أخطاء في منهج الرازي أو ابن سيناء ولا يشكل تطويرا له. وإنما يرجع إلى اختلاف الأهداف أو اختلاف الاتجاه وهي أمور وليدة حضارتها . لأن مسار العلوم ليس مستقلا عن الأمم والمجتمعات والحضارات.أوعن النظرة العامة التي تحملها القوى المسيطرة تجاه الإنسان والكون والطبيعة والبيئة والحياة .

الشيء نفسه يمكن أن يلحظ في مختلف المجالات العلمية والتقنية واتجاهات تطورها . بل وفي الاتجاهات الفلسفية أيضا وعلى سبيل المثال كثيرون يتحدثون عن اقتباس الغـرب من ابـن رشـد ـ بالرغم من كل تحفظنا على الكثير من أفكاره ـ ولكن ماذا أخذوا فعلا عن ابن رشد ؟ لقد أخذوا الجانب الارسطي ـ الاغريقي ورموا بعيدا بكل ما هو وليد الحضارة الاسلامية . أي إنهم استعـادوا أرسطو

واستعادوا الفلسفة اليونانية من خلال ابن رشد أما ابن ارشد نفسه فقد لفظوه كما تلفظ النواة . لأن فلسفة النهضة الأوروبية وتطوراتها حتى الآن ، لم تشكل تواصلات مع ابن رشد أو الرازي أو ابن سيناء ، وإنما تواصلت مباشرة مع الفلسفة الإغريقية وسارت ضمن خطوط أخرى تختلف تماما عن الخطوط التي سارت عليها الفلسفة في ظل الحضارة الإسلامية ، بما في ذلك تلك الفلسفة التي كانت متأثرة بالفلسفة الاغريقية . ولكن بقيت تحمل بهذا القدر أو ذاك عناصر من النهج الإسلامي .

لهذا يمكن القول أن نمط التطور العلمي والتقني المعـاصر ، يحمـل كل خصـائص الحضـارة الأوروبية ويلبي أهدافها وحاجاتها ودوافعها . الامر الذي كان سيجعل مسار هذا التطور مختلفا لو قادته حضارات أخرى ذات أهداف ودوافع وحاجات وظروف مختلفة عن تلك التي تتسم بها الحضارة الأوروبية .

إذا كان هذا صحيحا فان التعاطي مع العلوم والتقنيات التي تطورت في الغرب لن يأخذ شكل النقل كما يتصور البعض ، ولن يأخذ كل شيء كما يتصور البعض الآخر ، كما لن تستطيع حضارتنا أن تواصل النسق الفرنجي نفسه أو المسار نفسه وإنما لا مفر لها من أن تضع العلوم والتقنيات ضمن خصوصية نسقها الحضاري لتلبي دوافعه ومصالحه وحاجاته وأهدافه . أي لا مفر من أن نقف في محطة يصار عندها تحديد الأهداف ، والأولويات والاتجاه العام ومن ثم تحدد عملية التفاعل مع ما أنجزته الحضارة الأوروبية في مختلف قوانين العلوم والتكنولوجيا . لذلك على الذين يطالبون بأخذ العلوم من الغرب أن يحددوا أهدافهم وأولوياتهم وخصوصية حضارتهم حتى يتمكنوا من أن يتعاملوا مع العلوم والتقنيات ببصيرة نافذة وعين حذرة . فلا يضيعون في خضم يكتسحهم ، ويلتهمهـم بدلا من أن يكتسحوه ويلتهموه .

ما لم نحدد الأرض التي نقف عليها ، نحدد أهدافناوفلسفتنا تجاه الحياة والوجود فلن يكون بالامكان حتى التفاعل مع العلوم والتكنولوجيا . وهذا يفسر لماذا هنالك معضلة حقيقية في العالم كله بالنسبة الى البلدان النامية في عملية استيعاب العلوم والتكنولوجيا . لماذا ؟ لأن هنالك اتجاها خاطئا يفرض علينا أن نبدأ من حيث انتهوا ، وأن نواصل ما قاموا به ، وهو ضرب في الوهم والخيال .

ما لم تر الرابطة العضوية بين العلوم والتكنولوجيا من جهة والنسق الحضاري باسره بما في ذلك طراز النظام القائم . . . الأهداف السياسية ـ الاقتصادية ـ الاجتماعية ـ الاتجاهات الايديولوجية ـ والفلسفية من جهة أخرى لن يكون من الممكن أن يفاد من المنجزات العلمية والتقنية ، كما سيؤ دي الفشل في رؤ ية تلك الرابطة الى جعل استيراد العلوم والتقنية مدخلا للتبعية بدلا من أن تكون مصدرا للاستقلال . ومن ثم ستكون مدخلا للتجهيل والحرمان من العلوم والتقنية .

إذن الخلاف ليس حول أن نأخذ من المنجزات العلمية والتقنية أم لا نأخذ ؟ وإنما ماذا نأخذ ؟ ومن أين نبدأ؟ وكيف نشق طريقنا في مجالات العلوم والتقنيات أو بكلمة أخرى ضمن أي اتجاه نسير ونحن نعالج موضوع العلوم والتقنيات .

في الواقع ، يقضي الموقف العلمي من العلوم والتقنيات أن يوجه نقد صارم الى النسق الفرنجي المعاصر في موضوع العلوم والتقنيات ، باعتباره أحد الشروط الضرورية للتفاعل مع العلوم والتقنيات المعاصرة . بل أحد الشروط الضرورية لانقاذ البشرية والطبيعة والحياة من هذا النسق المدمر في تطوير العلوم والتقنيات . أما الانبهار بتلك العلوم والتقنيات وعدم رؤ ية اتجاهها فسيؤ دي الى التبعية . وإلى فشل كل مسعىً في النهوض أو في امتلاك ناحية العلوم والتقنيات .

ويمكن أن نقول إن هذه السمات موجودة في داخل كل حضارة ولدى كل انسان لأنها تعبر عن وجود الوحدة في الاشياء بين الاشياء (ترابط ، تعايش ، تجاذب ، تماسك) وعن وجود تميزات وتناقضات وصراعات وتضادات ، الأمر الذي يولد حين يعبر عن ذلك في الحياة نشوْ تيار رشيد ونشوْ تيار الطغيان ونشوْ تيارات التوفيق والنفاق بين هذا وذاك . ومن هنا عندما يطرح موضوع وجود الفرق الجوهري بين نمط حضاري واخر ، أو وجود أكثر من مسار تاريخي لحركة المجتمعات الانسانية . كل ذلك يعتمد على مجموعة عوامل وشروط تكونت تاريخيا في كل نمط جعلت له سمات محددة من حيث الاتجاهات الرئيسية التي سادت حياته ومساره ، وجعلت السمات الأخرى في مرتبة ثانية أو ثالثة أو جعلتها هامشية ، مثلا ، التوحيد كان هامشيا في تاريخ الحضارة الفرنجية . بينما كان اتجاها اساسيا في الحضارة والنمط المجتمعي الاسلامي .

أما النقطة الأخرى التي تستخدم في تدعيم فكرة التلاقح بين الحضارات أو الأخذ من بعضها فتستند الى أمثلة حضارية تنتمي إلى حضارة واحدة لا إلى حضارات تقوم بينها فروق أساسية وحاسمة . وعلى سبيل المثال يركز الحديث حول حضارة اغريقية ، وحضارة رومانية ، وحضارة جرمانية ، وحضارة انكلوسكسونية ثم تجري مقارنات في إظهار عملية التواصل والتلاقح والتمازج فيما بين هذه الحضارات . ولعل من أهم الأمثلة الصارخة على ذلك تلك العملية الضخمة التي جرت في مرحلة ما يسمى بعصر النهضة في أوروبا عندما استعيدت الحضارة الاغريقية والرومانية كما تم تخطي حضارة العصور الوسطى من خلال نقدها وتجاوزها . إن هذا الطراز من الأدلة صحيح ولكنه يقوم ضمن عائلة حضارية واحدة هي الحضارة الأوروبية . مما يجعل من المقبول القول إن هنالك حضارات متعددة في العالم يمكن تقسيمها على أسس تبدأ بتحديد الفروق الجوهرية . ثم تقسمها الى عائلات . وبهذا ترى حضارة هذا الشعب أو ذاك ضمن العائلة التي تنتمي اليها حضارته . وهنا يمكن أن ترى عملية الاخصاب المتبادل والتلقي والتماثل .أما العلاقة ضمن العائلات الكبرى فهي من طراز اخر .

ومن ثم فان القوانين التي تحكم ما يؤ خذ ، وما يلفظ أو ما يتغلغل كالمرض ، وما ينمو نموا طبيعيا ، تختلف فيما بين العائلات الحضارية عنها فيما بين حضارات الشعوب في العائلة الحضارية الواحدة الكبيرة . اي ان العلاقة فيما بين العائلات الحضارية تختلف عن العلاقة فيما بين تلك الحضارات التي نبتت على أرض أوروبة (ليس المقصود هنا التقسيم الجغرافي ، على الرغم من أن أهمية الجغرافية ، وإنما استخدمت كلمة أوروبة بسبب اجتماع الجغرافية مع تلك العلاقة التي ربطت بين الحضارات التي نبتت على أرضها ، وبالمناسبة أن الحضارة الامريكية هنا تعتبر امتدادا للحضارة الأوروبية ويجب ادخالها ضمن عائلتها) . ان الاختلاف ، على سبيل المثال ، لواضح في العلاقة التي تربط فيما بين الحضارات الاغريقية والرومانية والإنكلوسكسونية والجرمانية ، وفي العلاقة التي تربطها مجتمعة ومنفردة ، بحضارات الشعوب التي انتسبت الى عائلة الحضارة الإسلامية .

فإذا كان هذا التحديد صحيحا فلا بد من أن تسقط المقولة التي تتحدث عن نمط العلاقة التي تربط بين الحضارات دون الأخذ بعين الاعتبار الفروق فيما بين حضارات العائلة الواحدة وحضارات العائلات الكبرى. فما يجري في داخل العائلة الواحدة لا ينسحب عليما يجري فيما بين العائلات الكبرى .

ان التفريق المذكور يراد منه ، خصوصا ، تناول عائلتين حضاريتين ينطبق على العلاقة بينهما ما قيل أعلاه ، وهما الحضارة الاوروبية والحضارة الاسلامية .

ينطلق المرتكز اعلاه من وجود فروقات نوعية على ارض الواقع فيما بين العائلات الحضارية الكبرى . فاذا كانت هنالك عوامل مشتركةفي مكونات كل حضارة مثل الاقتصاد ، علاقات اجتماعية ، دولة او سلطة ، منظومات عقيدية وفكرية وفلسفية ، اتجاهات لمسار العلوم والتقنيات ، واذا كانت هناك اتجاهات متشابهة او متوازية فيما بين الحضارات ، فهذا او ذاك لا يعني عدم وجود الفروقات النوعية فيما بينها . لان ترتيب العوامل من جهة الاولويات بمعنى ايها يلعب دورا اساسيا ، وايها يلعبَ دورا ثانويا ، ثم ايها وجوده هامشي؟ ان كل ذلك يؤ دي الى فروقات نوعية فيما بين الحضارات . فلو افترضنا أن اتجاه التوحيد وجد في حضارتين ، وقد لعب في احداهما دورا اساسيا في تكوينها وتاريخها ، بينما لعب في الاخرى دورا ثانوياً او هامشيا لخرجت النتيجة بفروق نوعية فيما بينهما . او لو افترضنا ان الملكية الفردية لعبت في احداهما دورا اساسيا في تكوينها ومسار الية الحركة في تاريخها بينما لعبت في الأخرى دورا ثانويا أو هامشيا لوجدنا الفروق نوعية فيما بين الحضارتين . لذلك حين يلاحظ وجود اتجاهات متوازية او يلاحظ وجودعوامل مشتركة فهذا لا يعني اننا أمام آلية حركة واحدة ، أو أمام أنماط واحدة . ومن ثم لا يعني أن دخول احداهما على الأخرى يشكل تلاقحا واخصابا وانما يشكل تغييرا في الاساسات . أما ما يساعد على هذا التغيير فهو وجود اتجاهات وعوامل

مستعدة للانتقال بدورها من الثانوية والهامشية الى الغلبة والاساسية بعد أن تتوفر الظروف التي تتمثل بسيطرة الحضارة الأخرى .

تؤدي الموضوعة التي ترى الفروق الجوهرية فيما بين الحضارات على أساس ترتيب العوالم المكونة والاتجاهات الفاعلة وفق اولويات محددة وادوار خاصة في آلية كل حضارة ، الى اكتشاف الشروط التي تسمح باحداث تغيير جذري في هذه الحضارة او تلك . وذلك عن طريق تغيير ما كان أساسيا فيها الى ثانوي وما كان هامشيا أو ثانويا إلى أساسي .

ولهذا، عندما تدخل حضارة إلى حضارة أخرى تجد في داخل الحضارة المعنية عوامل واتجاهات كان دورها ثانويا او هامشيا فتستند اليها ، فما تستند اليه ، في عملية احداث التغيير المطلوب ، كما تجد عوامل واتجاهات كان دورها أساسيا فتعمد الى ضربها أو اضعافها أو دفعها الى الهامشية لكي تستطيع تحقيق التبديل المنشود . مما يؤدي عند اجتماع العمليتين ، الى احداث تغير في ترتيب العوامل والاتجاهات من جهة الاولويات والادوار ، وهذا يؤدي بدوره الى تغيير جوهري في النمط الحضاري بأسره . فالتفاعل هنا ليس اخصابا ولا اغتناء وانما هو بمثابة الاجتياح والانتقال من سكة الى سكة أخرى . اما التفاعل الآخر فهو ابقاء حضارة معينة للعوامل والاتجاهات المكونة لها على ترتيبها الاساسي من جهة الاولويات والادوار ومن ثم التفاعل من تلقاء نفسها مع حضارة اخرى لا تكون مسيطرة عليها وبهذا يأخذ ذلك التفاعل سمة الاخصاب والاغتناء لانه لا ينتقل من سكة الى سكة اخرى وانما يدفع القاطرة ، بقوة اكبر ، باتجاه سكتها .

ومن هنا نجد أمامنا نمطين من التفاعل في بلادنا : الاول وهو الذي يفقد ارضه الاسلامية ويشوهها وينحرف عن سكة الاسلام . والثاني هو الذي يجعل كل تفاعل مصهورا في بوتقته وضمن الاتجاه الاساسي للاسلام .

ثمة أمثلة عديدة في التاريخ على هذين النمطين من التفاعل وما بينهما من حالات. احد الامثلة البارزة على النمط الاول هو ما يحدث بين ظهرانينا بالنسبة الى اجتياح الحضارة الغربية لبلادنا وحرفها عن سكتها الاسلامية . والمثل الاخر على النمط الثاني هو ما حدث في اوروبا ابان عصر نهضتها بالنسبة الى تفاعلها مع الحضارة الاسلامية ، فكانت معدة تهضم وتصهر دون أن تفقد اساسات تكوينها . وبهذا لم تخرج عن سكتها وتأخذ سكة الاسلام . بل انك لا تكاد تجد أثرا لحضارة الاسلام فيها بعد كل ذلك التفاعل.

بكلمة أخرى، ان مراجعة معمقة للاساسات التي قامت عليه كل من عائلة الحضارة الاسلامية وعائلة الحضارة الاوروبية ، لا تترك مجالا للشك في أن لكل منها طريقا مختلفا ، وسياقا خاصا ، فهما

لا تلتقيان الا لتتبارزا وتتعارضا وتنفى احداهما الاخرى .

ينبغي في ختام هذا الباب لفت الانتباه الى أن موضوع العلاقة بين الحضارات لم يطرق قط بعيداً عن غايات ذات علاقة بالصراع الدائر بين القوى الاستعمارية والشعوب المقهورة المستضعفة . فعندما طرح منظرو أوروبا هذا الموضوع كانوا في أغلبهم يرمون الى سيسادة الحضارة الأوروبية على العالم بكل ما تحمل من فلسفات ومفاهيم ومعايير وقيم . وذلك من خلال الترويج للحضارة الاوروبية وضرب الحضارات الأخرى ، أو طمسها ، أو الانقاص من قدرها ، أو خلطها بما يلغيها . وهو أمر يؤدي بالشعوب إلى فقدان هويتها ومقومات شخصيتها الأساسية ، وإلى ضرب عوامل وجودها المادي والثقافي المستقل ، فتصبح مكشوفة أمام طغيان حضارة الاستعماريين ، ثم تتحول إلى تابع ذليل يلتقط الفتات ، ويقف على العتبات ، دون أن يؤذن له بالدخول الى صدر البيت . ولكن حتى في حالة دخول ما إلى قلب الحضارة الأوروبية فان التحول الى جزء لا يتجزأ منها أمر غير ممكن ، كما من غير الممكن أن تصبح هي حضارة الشعوب الأخرى . لأن قوانين الانتقال من حضارات تلك الشعوب إلى عالم الحضارة الأوروبية لا يكون إلا بالتبعية . أما التحول إلى جزء من تلك الحضارة فهو أمر محال . لأن الحضارة الأوروبية تقوم على مقومات الطغيان من خلال الملكية الفردية أو الطبقة أو الدولة داخليا . وتستند الى مقومات السيطرة على العالم ونهبه خارجيا . ومن ثم لا تتوفر هذه الشروط في وقت واحد ، وزمن واحد لكل الشعوب ، وذلك ليكون بمقدورها أن تتبنى حضارة لا تقوم إلا على سحق الآخرين واستعبادهم ونهب ثرواتهم وجهودهم ، إلا إذا قدر الله أن يصبح لهذا العالم عوالم عديدة خارج الكرة الأرضية ليكون بمقدور كل شعوبه أن تلعب الدور الذي تلعبه الحضارة الأوروبية بالنسبة لأي من شعوب العالم الأخرى. هذا إذا صحب ذلك تغيير مواز في البناء الداخلي عقيديا وفكريا وثقافيا واقتصاديا على غرار النمط الأوروبي . لهذا يهدف الحديث عن التواصل الحضاري كما يطرحه منظرو السيادة الحضارية الأوروبية الى الالحاق الحضاري باعتباره جزءا أساسيا في عملية الالحاق الاقتصادي والثقافي والسياسي والسيطرة العسكرية. أي إن وراء الأكمة ما وراءها في طروحاتهم حول الاخذ بالحضارة الفرنجية.

باب

في نقاط القوة والضعف

اعتمدت الحضارة الفرنجية الحديثة على تأكيد تقدمها على الحضارات الأخرى ، من خلال اظهار قوتها المادية ، وتقدمها التقني والعلمي . لا بل استخدمت تفوق القوة المادية حجة على دحض الانتقادات الموجهة الى الحضارة الأوروبية في المجالات العديدة الأخرى غير المجالات المتعلقة بالتقدم التقني والعلمي والقدرة العسكرية والمادية . فكان السؤال الدائم كيف استطاعت هذه الحضارة أن تهزم القوى الأخرى ، وتسيطر عليها ،وتكسحها حضاريا ، اذا لم تكن حضارة متفوقة متقدمة ، أو لم تكن تلك الحضارات تحمل من نقاط الضعف ما يجعلها غير جديرة بالنصر أو بالبقاء . وقد استخدم البعض ، بصورة مغلوطة ، « نظرية » البقاء للأصلح الخاصة بعلم الأحياء كما طرحها داروين من أجل سحبها على المجتمعات البشرية . إن معايير الأصلح حتى لو صحت ، بالنسبة الى الحيوان او النباتات أو الأحياء المختلفة لا تصلح لأن تكون المعايير التي تحسم في الصراع بين الجماعات الإنسانية أو فيما بين الأنظمة أو الأفكار أو القيم . ففي عالم الأحياء تسود قوانين القوة والقدرة على التأقلم مع البيئة ، بينما تسود في عالم المجتمعات قيم أخرى في تحديد الصالح والطالح أو تحديد التقدم والتأخر أو تحديد الحق والباطل . أما اذا لم يكن الأمر كذلك فيعني أن معيارنا هو قانون الغابة بلا مواربة .

على كل حال ان الانطلاق من نتائج المعركة العسكرية أو من عوامل القدرة على التحكم والسيطرة سوف يؤدي الى الغاء مجموعة كبيرة من المعايير الفكرية والاخلاقية والإنسانية والحياتية بالنسبة الى بني البشر . كما يؤدي الى تسويغ كل أعمال العنف ، ما دام المعيار هو الحق للقوة ، أو التقدم للقوة ، أو الصلاح للقوة . وبهذا يصبح كل الطغاة في موقع الصدارة من حيث الصلاح والتقدم والجدارة وتصبح الجماهير العريضة والعلماء والمثقفون في المواقع المعاكسة التي أقلها استحقاقهم المذلة والمسكنة ، وما يحيق بهم من عسف وجور .

بيد أن ذلك كله يجب ألا يؤدي الى نفي أية أهمية لعنصر القوة أو القدرة على الانتصار في عملية التقويم . فاذا رفضت فكرة اعتبار هذا العامل المعيار الأول فإن ذلك لا يعني عدم إدراجه باعتباره عاملا من العوامل بين المعايير الأخرى .

إن الحضارة الفرنجية تسقط سقوطا ذريعا عندما يقاس الموقف بمعيار عالمي يتناول حقوق جميع شعوب العالم ومصالحها ، وما حاق بها من ظلم وعسف ، وما فرض عليها من تأخر وعبودية وتبعية . كما أن تلك الحضارة تسقط سقوطا مروعاً حين تناقش المسائل الأخلاقية والمعنوية والأهداف والاتجاهات والمستقبل . ولكن بالرغم من ذلك كله يجب أن يفسر لماذا استطاعت هذه الحضارة أن تهزم الشعوب الأخرى وتسيطر عليها وتكسحها حضاريا . وينتقل بنا هذا الأمر الى طرح السؤال أين نقاط القوة في حضارة الفرنجة ؟ مع التأكيد على أن القوة لا تعني الحق تلقائيا ولا تعني الصلاح بدهيا . انما لا مفر من تقديم تفسير صحيح للأسباب التي سمحت ، وما تزال تسمح ، للحضارة الفرنجية بأن تسود على نطاق عالمي .

إن الدوافع التي امتلأت بها صدور الأوروبيين مع أوائل القرن السادس عشر تكشفت عن شره شديد للسيطرة على العالم ونهبه حتى الحدود القصوى بقصد التمتع بأكبر قدر ممكن من الرفاه المادي . وكان هذا يتطلب حشد القوى العسكرية والمادية من أجل تحقيق السيطرة . لأن العالم خارج القارة الأوروبية كان يقاوم عملية هذا الاجتياح مقاومة ضارية . أي كان لا بد من أن يكون العنف العنصر الأول في تحقيق تلك الدوافع .

كانت أوروبا قد امتلأت بهذه الدوافع التي تراكمت في صدرها عبر التاريخ وقد تدعمت بالأساسين المادي والايديولوجي اللذين قامت عليهما البنية الحضارية الأوروبية كما عبر عن ذلك في الإمبراطوريتين الرومانية واليونانية ، وفي تقاليد القبائل الجرمانية والمجتمعات الإقطاعية . كانت هذه الدوافع تعاني من ضغط شديد عليها نجم عن النهوض الإسلامي الذي شاهدة الشرق مما حصر أوروبة داخل أسوار خانقة . فكان حالها كالغاز المضغوط الذي يكاد ينفجر إذا لم يجد لذلك الضغط مخرجا . وقد بدأ هذا الحصار يخترق من خلال بعض المنافذ ، خصوصا ، بعد أن اكتشفت الطرق إلى الأمريكيتين ، وإلى الشرق الأقصى من حول رأس الرجاء الصالح . وهنا راحت تلك الدوافع المكبوتة وراء الأسوار والمتأججة في الصدور تحرك تلك المجتمعات بدينامية وحيوية عاليتين لا مثيل لهما . وكانت هذه الدينامية وتلك الحيوية تتضاعفان كلما أصابت تلك الدوافع نصيبا من التحقيق . لأن القانون الذي يحكم طبيعة هذه الدوافع هو سعيها الدائم والمتصاعد من أجل تحقيق أكبر قدر من النهب ، وتجميع الثروات وحشد القوى المادية، والعسكرية وذلك كشرط يلبي تلك الدوافع التي شكلت فلسفة كاملة في الحياة ، أو نظرة محددة . وهي السعي لتحقيق أكبر قدر من القوة المادية والرفاه

فإذا اختلفت المدارس من حيث توزيع الثروة في داخل تلك الحضارة، فهي لا تختلف من حيث اعطاء الأولوية لجانب التطوير المادي والارتفاع إلى الحدود القصوى بالقدرة المادية والرفاه، وذلك باعتباره الهدف الأول.

ولكي تفهم هذه النقطة فهما أدق، يمكن أن يطرح في المقابل المفهوم الذي لا يضع الأولوية للانتاج المادي وللجوانب المادية إلا بالحدود التي يمكن أن تشبع الحاجات الأساسية المتمثلة بالمأكل والمشرب والزواج والملبس والمسكن ووسائط النقل، وربما مع بعض الرفاه. ولكن يبقى ذلك في حدود محددة، ولا يصبح هدفا يوصل ال حدوده القصوى لأن الوصول إلى حدوده القصوى يفترض تحكم أقلية من الشعوب الشعوب الاخرى، أو تحكم اقلية داخلية الأغلبية. لأن الوقائع أثبتت أن الرفاه المادي ومختلف أشكال الاستهلاك إذا أريد تعميمه على مستوى العالم بأقدار متقاربة. ولا نقول متساوية، يشكل أمرا صعب التحقيق إلا على الورق والفرضيات أو على الأقل ليس ضمن الأمد المنظور. كما أثبتت الوقائع أن الحصول على أعلى مستوى من تلك الحاجيات التي تتعدى الخط المعقول الذي يحدد الحاجيات الأساسية فذلك ايضا غير ممكن إلا بالنسبة إلى جزء من المجتمع لا كل المجتمع أو أغلبيته.

فعندما تكون النظرة الأساسية قد وضعت للحياة هدفا يرمي الى تحقيق أقصى درجات الرفاه المادي، أو أقصى مستويات الثروة والقوة المادية سوف يترتب على ذلك نهج كامل في التفكير والحياة وبناء العلاقات. أما إذا كانت النظرة الأساسية شاملة لمختلف الحاجيات والأهداف الأساسية للإنسان ـ الروحية والفكرية، والنفسية والمادية ـ وعلى مستوى عالمي يشمل كل الشعوب وعلى مستوى كل مجتمع فان السعي وراء الثروة او الإنتاج أو القوة المادية سوف يهبط إلى مستوى أدنى من ذلك المستوى لكي يتوازن مع السعي لتحقيق الأهداف الأخرى. ومن ثم يحكم مسار التطور بوتائر ابطأ في المجالات المادية. لأنه تطور متوازن وليس وحيد الجانب. فهو لهذا، يفتقر الى ذلك المستوى من التركيز الذي يوضع من قبل الحضارة الفرنجية في عملية حشد القوى المادية، وإن كان لا يهمل ذلك، ويضع له قدرا غير قليل من الجهود. لأن تحقيق الحاجيات الأساسية المعقولة للناس سواء أكان ذلك على مستوى عالمي أم على مستوى مجتمع واحد (لا ينهب مجتمعات أخرى) يشكل عملا كبيرا يكاد يكون صعب المنال، مما يفرض جهودا مشتركة كبيرة، كما يفرض التقليل من التطلعات التي تحدد تلك الحاجيات الأساسية.

من هنا يلاحظ أن نقطة القوة الأولى في الحضارة الفرنجية تكمن في تلك الحيوية او النشاطية والدينامية التي تبعثها تلك الدوافع، خصوصا، عندما تكون قد أخذت في تحقيق اجزاء من تطلعاتها وهكذا يلاحظ أن القانون الذي يحكم تلك الحضارة هو أن الشراهة في التوسع والنهب وحشد الثروات

تزيد كلما تحقق توسع ونهب وحشد ثروات أو بكلمة أخرى، كلما كانت المقاومة لذلك أضعف أو قابلة للانهيار. وهذا ما جعل مجتمعات تلك الحضارة تصبح أسيرة هذه الدوافع بل أسيرة التوسع والنهب وحشد الثروات فكل شيء يصبح مسخرا لتحقيق المزيد فالمزيد في هذه الاتجاه. وهذا بالضبط ما يجعل النشاطية تتضاعف، والجهود تكثف، والقوى تجمع، وذلك ضمن قسوة ما بعدها قسوة، وعناد لا يعرف رحمة. وهو ما جعل الانسان في تلك الحضارة يركض ركضا من الصباح حتى المساء، ولا يكاد يلتفت إلى نفسه في الليل حتى يكون متعبا منهارا وقد تلقفه «التلفزيون» حتى ينام وهو ينظر إليه، او تتلقفه علب الليل أو ما شابه ليغرق في الخمر أو في الانحرافات الجنسية. إنه إذا نظر حواليه وجد نفسه يلهث وراء وفاء الأقساط والديون.. إنها حياة تفتقر إلى التوازن مع الداخل ومع الخارج. أي تفتقر إلى ما يسمى في الإسلام سكينة النفس والطمأنينة، ويفتقر الفرد الى التوازن بين حاجاته المختلفة. ويفتقر إلى التوازن في علاقاته مع الجماعة. وكان عقاب ذلك انتشار الأمراض النفسية والجريمة والانحرافات الجنسية وزيادة استهلاك الخمور والمخدرات والدخان الى حدود أصبحت تهدد حياة عشرات الملايين من الناس حتى من الناحية العضوية الجسدية ناهيك عن النواحي الإنسانية الأخرى.

إنه الثمن الذي يدفع من أجل تسخير كل شيء لتحقيق تلك الدوافع التي يعبر عنها بتحقيق أهداف السيطرة والنهب وحشد اكبر عدد ممكن من القوة المادية.

بيد أن هذه الصورة التي تجعلنا نرفض رفضا قاطعا هذا النمط، لا يجدر بها أن تعمينا عن تحديد نقاط القوة المتولدة عنها. وهو تحديد يختلف بأهدافه عن أهداف الذين يمجدون تلك النقاط من أجل تسويغها وتمجيدها والاقتداء بها.

إنه تحديد بقصد معرفة نقاط قوة الخصم لمواجهته لا للاقتداء به أو الاستسلام له.

١ ـ إن تلك الدوافع وأهدافها جعلت تلك الحضارة تتطور بوتائر سريعة في مجالات العلوم والتقنيات التي تصب في امتلاك القدرات الانتاجية والعسكرية وتحقيق أعلى درجات السيطرة على الآخرين واستنزاف جهودهم وثرواتهم. إن التقدم الهائل الذي شهدته العلوم والتقنيات والصناعة ما كانت لتتحقق بكل تلك الوتائر والزخم لو كان القانون الذي يحكم التطور هو التوازن في التطور في مختلف الاتجاهات. والتوازن، لا يعني التطور المتساوي، إنه يتضمن التفاوت في النسب ولكنه تفاوت ضمن وحدة متناسقة. وهذا يختلف عن التفاوت الناتج عن فردية الجانب، والخارج على التوازن العادل المناسب الذي يحدد لكل مجال قدرا منطقيا معقولاً في تطوره ضمن وحدة متناغمة متناسقة شمولية.

٢ ـ لقد أبدت تلك الحضارة قدرة عالية في تنظيم العمل الإنتاجي والإداري كما في تنظيم الجيوش وإدارة النيران والامداد، أي إن عنصر التنظيم بكل ما يحتويه من جوانب مثل الإدارة والاتصال ، والتوزيع ، وحشد القوى وتركيزها ، والاستغلال الأقصى للطاقة ، وهذا ما يجعل تلك الحضارة قادرة على تعويض نقصها الناتج عن ضعفها البشري بالمقارنة مع البلدان الأخرى في العالم .

٣ ـ حشد القوى المادية والثروات مما يسمح بتراكم وتركيز عاليين ، فقدانتقل ذلك من أيدي الأسياد إلى أيدي الإقطاع ثم إلى أيدي الرأسماليين فالإحتكاريين فالدولة . وهذا يفسر لماذا أخذ دور الدولة في الحضارة الأوروبية ، أو الاحتكارات التي في حجم الدول وقوتها ، يشكل أعلى مراحل « التطور » في تلك الحضارة . وهذا ما يسمح لها بأن تعوض ضعفها في مواجهة غالبية العالم بأعلى درجات التمركز للقوى .

٤ ـ حشد أكبر مخزون من القوة العسكرية ، وتركيز جهود مضاعفة في هذا المجال . فإذا كان اللاتوازن في هذه الحضارة هو ميزتها على مستوى الركض وراء التوسع والنهب والثروة والقوة المادية فهنالك لا توازن آخر تتسم به في داخل هذا الجانب ، وهو التركيز على حشد القوى العسكرية . . ففي مجال العلوم والتقنيات هنالك لا توازن بين ما يركز على الجوانب التي تمس التطور في المجال العسكري وأي مجال علمي أو تقني آخر . ولا مبالغة إذا قيل إن التطور العلمي والتقني في المجال العسكري وصل شأوا يقرب من « الكمال » أين منه التطور في أي مجال آخر . إن هذه الحقيقة تكشف أبعادا كثيرة للسمات التي تتألف منها الحضارة الأوروبية . أي حين تقع أداة العنف في مركز الصدارة من هذه الحضارة . لماذا ؟ لأنها الطريق الوحيد لتحقيق تلك الدوافع المذكورة آنفا .

٥ ـ القوة البراقة والجذابة للسلع الاستهلاكية التي تدفع الكثيرين إلى الغرق في المجتمع الاستهلاكي والعقلية الاستهلاكية . مما يقوى لدى البعض نوازع السيطرة والبحث عن الثروة . ويضعف لدى البعض القدرة على التوازن في مواجهة متطلبات الحياة المختلفة ، وينهك لدى فئات من الشعوب المستضعفة قوة المقاومة .

٦ ـ التشجيع الذي تضعه للنوازع الغريزية والبهيمية من إشاعة للجنس إلى مختلف أشكال التخدير العصبي من سكر ومخدرات وانفلات اخلاقي ، يساعدها على حل بعض مشكلاتها الداخلية ، كما يساعدها في عمليات السيطرة على قطاعات في الشعوب المستضعفة .

أما في المقابل فيمكن تلخيص نقاط الضعف بما هو آت :

١ ـ التطور العام غير المتوازن بالنسبة الى مختلف المجالات . فقد تكشف في المجالات المادية واختل

على مستويات العلاقات الإنسانية والأخلاقية . مما يؤدي في النهاية إلى الإسراع بسقوطها لأن حالها يصبح كحال الذي يقف على قدم واحدة . فمهما بلغت قدمه من القوة إلا أنها ضعيفة حين يتعرض الجسم كله إلى هزة قوية .

٢ ـ اتسعت الهوة بين أصحاب تلك الحضارة والغالبية العظمى من شعوب العالم مما دفع بها إلى مواجهة قوى لا قبل لها عليها . فالأقلية الظالمة مهما قويت وتمكنت تظل ضعيفة أمام قوة الأغلبية المظلومة صاحبة الحق . فالتضاد مع حقوق غالبية الشعوب ومصالحها يؤدي إلى انهيار تلك الحضارة مهما طال الزمن .

٣ ـ التآكل الداخلي يشكل سمة أساسية مميزة لمجتمعات الحضارة الفرنجية سواء أكان ذلك على مستوى المجتمع منفردا أم على مستوى صراع تلك المجتمعات فيما بينها . إن الصراع على امتلاك القوة والسيطرة والتنازع لامتلاك الثروة يؤديان إلى الإسراع بعملية التآكل الداخلي .

٤ ـ إن إطلاق الغرائز والنزعات البهيمية وانتشار الفساد والانحلال قد يصل في تلك الحضارة إلى ضعف داخلي شديد يجعلها غير قادرة حتى على الإفادة من قوتها المادية . مما قد يكرر صورة الجندي الروماني الذي ربط في معركة اليرموك . بالسلاسل لئلا يفر من المعركة . على الرغم من كثرته العددية ، وقوة دروعه ، وطول رماحه ، ومضاء سيوفه ، وفراهة خيوله .

ان السعي لتحقيق أقصى درجات القوة العنيفة المادية من أجل تحقيق السيطرة على العالم ونهب ثرواته بلا حدود يجعل تلك الحضارة تدوس على كل القيم والمعايير التي تتعارض مع هذا السعي . أو بتعبير آخر، إن ذلك السعي يسخر كل شيء من أجله . وهذا بحد ذاته يسمح بالتفوق في مجالات محددة . وهذه نقطة قوته الأساسية ولكنها تؤدي إلى الانهيار في مجالات أخرى عديدة ـ المجالات الأخلاقية والنفسية والإنسانية ـ واندلاع أشد الصراعات الداخلية والخارجية وحشية مما يشكل بدوره نقطة الضعف المركزية في هذه الحضارة . إن نقطتي القوة والضعف المتولدتين عن ذلك الهدف الأول للحضارة الفرنجية سيصلان في نهاية المطاف إلى تدميرها إن لم يعرضا مستقبل الإنسانية كلها إلى خطر قريب من شبه الابادة الجماعية .

يلاحظ هنا فورا أن هذا النمط بكل ما يحمله من نقاط قوة ونقاط ضعف لا يصلح أن يكون النمط القدوة لمجموع شعوب العالم ، بما في ذلك تلك الشعوب نفسها الآخذة به في نهاية المطاف . لأنه النمط الذي يهدد الوجود الإنساني بأشد المخاطر على مستوى العلاقات والأخلاق والقيم والمعايير كما على مستوى الوجود البشري نفسه . وهذا يفرض التفكير الجاد بضرورة محاربته بلا هوادة ، لا العمل على الاقتداء به والانبهار بعضلاته ومزركشاته ولمعانه . وهو ما يتوجب فعله أيضاً من قبل الشعوب

الفرنجية نفسها إذ ما فكرت مليا بما آلت اليه ، وبما هي ماضية نحوه من مصير قد يكون أشد إظلاما من أية حقبة عرفها التاريخ الإنساني ، أو قد يتصورها عقل متشائم .

أما النقطة التي تنبغي ملاحظتها هنا فهي أنه من غير الممكن الأخذ بكل تلك المحركات الدينامية أو النشاطية في العمل والحشد والتطوير والتقدم الآلي والتقني دون الوقوع في نقطة الضعف المذكورة أعلاه . لأن نقطة القوة هي نفسها نقطة الضعف . ولأن الدافع لتلك القوة هو الذي يحمل في تكوينه نقطة الضعف اياها . ومن ثم أن الخيار لا يمكن أن يكون انتقائيا . فإما أن تؤخذ تلك الحضارة كاملة، بما تحمله من نقاط قوة وضعف وإما أن يجري البحث عن نمط حضاري آخر يقوم على أسس أخرى، ومن ثم يحمل في داخله نقاط قوة وضعف من طراز آخر. الأمر الذي يؤدي إلى نتائج مختلفة بالنسبة الى مصائر الشعوب كلها مجتمعة ومنفردة.

لقد أثبتت التجربة التاريخية للنمط المجتمعي الذي تولد عن الأخذ بالاسلام دينا ونظاما ونهج حياة ، انه بدوره يحمل نقاط قوته ونقاط ضعفه . ولكنها نقاط تختلف في الحالتين اختلافا نوعيا عن تلك الأنماط المجتمعية التي عرفتها الحضارة الأوروبية عموما .

يحمل الإسلام مشروعا توحيديا على مختلف المستويات الإنسانية يقوم على أساس الإيمان بالله واحد لا شريك له ، ولا إله غيره ، ثم يتبع ذلك أركان الإسلام الأخرى وصولا إلى الفقه وتنظيم مختلف شؤون الحياة . وهو بذلك وضع للمجتمع الإسلامي أهدافا غير تلك الأهداف التي وضعتها الحضارة الأوروبية لنفسها ، وأقام المجتمع على أسس غير تلك الأسس التي قامت عليها تلك الحضارة الأوروبية . ويمكن أن تذكر هنا إحدى السمات الأساسية التي تعبر عن تلك الأهداف والأسس وهي أن فكرة التوحيد الاجتماعي في الاسلام تقضي أن يقام توازن دقيق بين مختلف حاجات الانسان ومتطلباته ومختلف حاجات المجموعات البشرية ومتطلباتها ، بكل ما تحمله تلك الحاجات والمتطلبات من تناقضات فيما بينها ، وما يمكن أن ينشأ عنها من صراعات ونزاعات . فهنالك الحاجات الروحية والنفسية والإنسانية ، وهنالك الحاجات المعرفية والعلمية والأدبية ، وهنالك الحاجات المادية على اختلافها وتنوعها . ثم هنالك مجموع الأفراد وما يحمل كل فرد في داخله من حاجات ومتطلبات . كما أن هنالك الشعوب المختلفة لسانا وأصولا وبلادا . فاذا كان المطلوب أن يوحد ذلك كله ضمن توازن لا يلغي أية حاجة من الحاجات والمتطلبات الفطرية الضرورية ، ولا يكبت أية حاجة كبتا ، ويقهرها قهرا ، كما لا يتمادى بتلبية إحداها تماديا ، ويبالغ في إشباعها مبالغة قصوى ، فهذا يعني أن نهج الإسلام التوحيدي يقتضي إقامة نظام دقيق من العلاقات يحكمه العدل والحق . وهو نظام يبني توازنا دقيقا حساسا مرهفا يسمح للفرد أن يتوازن في داخله ، ويتوازن مع الطبيعة والفطرة ، ومع من حوله من الناس فتتناسق وتتكامل حاجاته المختلفة ، وتشبع وتتكامل رغباته بقدر عادل معقول .

ويحدث الشيء نفسه بالنسبة الى إقامة وحدة متوازنة دقيقة على مستوى الجماعة من جهة علاقتها بافرادها أو بنفسها كجماعة أو بالجماعات الأخرى من جهة ثانية . إن الوصول إلى هذا المستوى الأعلى من التوحيد بين كل هذه الجوانب هو الهدف الزمني الذي يسعى الإسلام الى الوصول اليه ، وهو جانب هام في مسعى الإمام والعالم والحاكم العادل ، والقاضي وسائر الناس على اختلاف مواقعهم ومشاغلهم . لا يتحقق الا في ظل المبدأ الأول « لا إله إلا الله » ، ولا يدعم الا بالعدل . أو بعبارة أخرى لا يتم الا من خلال الأخذ بالإسلام ، ونشر دعوته .

بيد أن عملية الوصول الى ذلك المستوى الدقيق من التوحيد على مختلف المستويات يشكل الهدف الذي يمكن الاقتراب المستمر منه ، لكن لا يمكن تحقيقه على الارض كلها وإنما في الآخرة . ولهذا فهو المشروع المحرك وهو معيار التقدم والتأخر ، وفي ظله يتم التطور في مختلف الاتجاهات الايمانية والروحية والخلقية والعلمية والتقنية والإنتاجية والعسكرية . ولما كان ذلك يحتاج الى شمولية في هذه الحركة المتزايدة والصاعدة الى الأمام فإن ذلك لا يسمح بأن يصبح حشد القوة العسكرية والتطوير التقني والركض وراء الثراء والأرباح الطائلة وأقصى الرفاه المادي الهدف الأول للحياة وإنما تدخل هذه ضمن التحرك العام الشامل ، أي التطور المتوازن المتكامل في مختلف الاتجاهات وفي ذلك ما يحرم هذا النمط المجتمعي من الركض المجنون وراء القوة المادية والرفاه المادي والسيطرة على الآخرين واستباحة كل شيء في سبيله . أي يمضي التطور العلمي والتقني بوتائر أقل وهذا خيار لا عيب فيه ما دام الخيار المقابل يحمل كل العيوب التي مر ذكرها . بل إن هذا التوازن في الحركة يعطي بمجموعه وفي محصلته مصدر قوة هائلة حتى بمقياس القوة المادية . حين يقترب من التحقيق قدرا كبيرا .

بيد أن نقطة الضعف المتولدة عن هذه النمط المجتمعي لا تكمن في عدم إعطائه الأولوية لعناصر العنف والمكسب المادي. بل ان تلك هي نقطة قوته في المحصلة العامة والكلية والنهائية . لأن الشمولية في التقدم بمختلف الاتجاهات قوة نوعية جبارة ، كثيرا ما انهزمت أمامها القوة المتفوقة عسكريا ، وثورة مادية ، وتطورا علميا ، ولكنها منخورة بالظلم والفساد الأخلاقي والانحطاط والفسق .

ان نقطة الضعف في هذا النمط المجتمعي آتية من ذلك الصراع الناشىء في داخله والتائم مع خارجه ضد الاتجاهات التي تنزع الى السيطرة الطاغية على الجوانب الأخرى ، ومن ثم تسعى الى الخروج على تلك الوحدة وتمزيقها . وذلك حين تسود اتجاهات الطغيان والسعي الى التسلط والى الثروة والغرق في الثراء والفسق بدلا من التوازن ضمن الوحدة الاسلامية ، وبمقتضى ما يتطلبه الاسلام والصراع الدائم لذلك كله، هو بين السعي لاقامة ذلك التوحيد المتوازن العادل الشفاف المساس الدقيق، والسعي الى الخروج عليه وقلب المعادلة فيطغى هذا الجانب أو ذاك طغيانا يفسد العدل

ويضرب الوحدة القائمة . . مما يجعل هذا النمط الاجتماعي يفقد نقطة قوته المركزية فيقع فريسة للتجزئة والعجز والضعف دون أن يكتسب تلك القوة التي يوفرها النمط المجتمعي الأوروبي حين تطغى جوانب العنف الظالم والسعي المحموم الى السيطرة الباغية والنهب والغرق في الثراء والفسق . ذلك لأن قاعدة هذا النمط المجتمعي (الشعب وأفكاره ومؤسساته القاعدية) المتمسكة بالاسلام ـ بهذا القدر أو ذاك ـ لا تشكل القاعدة المهيأة للاندفاع وراء تلك الاتجاهات الطاغوتية ودعمها . مما يخلق انفصاما داخليا عميقا بين السلطة وفئات واسعة من الناس . لأن اندفاع المؤمنين بالاسلام والإرتفاع بمستوى نشاطيتهم وجهاديتهم ووحدتهم الى اعلى المستويات لا تكون الا في ظل الاسلام، أي من أجل هدف التوحيد . لقد جاء في الحديث الشريف «لا تجتمع أمتي على ضلالة». وهذا ما اثبته التاريخ . إن الضلالة لا تجمع كلمة الأمة، ولا تثبت فيها النشاطية اللازمة لامتلاك أسباب القوة والمنعة، ولا تسمح بأن تتقدم العلوم والتقنيات ويتطور الانتاج . وهذا أمر طبيعي حين يصبح الهدف غير الهدف الذي قال به الاسلام .

يمكن ان يضرب هنا مثل على الصعوبات التي واجهت محمد علي في تعبئة الأمة في ظل مشروعه التحديثي الذي حاول اقتفاء اثار الغرب في عدد من عناصره . مما جعل القاعدة الشعبية الاسلامية في موقع بعيد ، فكان هذا سببا هاما في عدم قدرته على تعبئة أوسع قاعدة اسلامية (مصرية ـ عربية ـ وشعوب أخرى) يمكنها مواجهة القوى الاستعمارية التي اضطرته الى التراجع من الأناضول وسورية وأغلب المناطق التي وصلها جيشه ، وأطاحت به في النهاية . في الواقع لم يكن الخلل في مشروع محمد علي باتجاهه نحو التصنيع ، وانما بعدم إمساكه بالاسلام . مما عرضه الى انفصام عن القاعدة العريضة بل والاصطدام بها أحيانا .

بكلمة أخرى أنه الترابط المحكم الذي يؤدي فيه اختلال الايمان إلى اختلال العدل ، واختلال العدل والحق الى اختلال الوحدة واجتماع الكلمة . ويؤدي اختلال الوحدة وعدم اجتماع الكلمة إلى تشتت القوى . فيقع بأسها بينها ، وترتبك الحركة في مختلف المجالات ، بما في ذلك ، مجالات العلم والتقنيات وتطور الانتاج .

من هنا يدرك أيضا : أين مكامن القوة في النمط المجتمعي الاسلامي ؟ وأين مكامن الضعف ؟ أو متى يصبح الضعف الداخلي مدعاة للانهيار والانحطاط والدعوة الى الطامعين بأن يطمعوا ، وللأعداء بأن يسودوا ، ويعيقوا في أرض المسلمين فسادا .

ولكن ، من هنا أيضا ، ان مراجعة للتاريخ الحديث الذي تمت فيه عملية الانكسار أمام الآلة الأوروبية العنيفة المتفوقة يجب ألا تدفع الى الإمساك أكثر فأكثر بطريق الضلالة بدلا من أن تدرك بدقة

تلك القوانين التي تشكل شروطا لأسباب القوة والضعف في النمط المجتمعي الإسلامي . ومن ثم لا يصار إلى الخلط بين الأمرين . لأن ذلك عبث ولا يغير من الحالة القائمة أمرا . وإنما المطلوب هو البحث من جديد عن الأخذ بالاسباب التي تصنع القوة في النمط المجتمعي الاسلامي ، وتذهب عنه ما يعاني من أسباب الضعف التي سمحت الى أن تؤول أموره إلى ما آلت إليه .

باب
في الرأسمالية وعلاقتها بالسيطرة العالمية

قدم الفكر الغربي عددا من النظريات حول الرأسمالية ولعل اهمها ما قدمته الماركسية في هذا الصدد. وقد اعتمدت جميعها على مناقشة الرأسمالية باعتبارها وليدا حمل به المجتمع الاقطا . وجاءت العوامل الخارجية لتسرع في ولادته فدورها ثانوي لأن الرأسمالية جزء من سيرورة تاريخية حتمية . وهذا هو السبب الذي يجعل الاقتصاد السياسي الغربي عموما يعود الى مرحلة الانتاج البضاعي بصيغته البدائية ليثبت أن التطور اللاحق يعود بجذوره الى ذلك الانتاج . ومن ثم علاقة الغزوات الاوروبية الخارجية بالرأسمالية هي علاقة سطحية خارجية . بل هنالك من يعزو هذه الغزوات الى الرأسمالية في بحثها عن الأسواق والمواد الخام . أما الموضوعة التي تطرح هنا فهي لا تأخذ هذا المعنى ، وإنما تضع بالأولوية دور تلك الغزوات ونجاحها وما عادت به من ثروات إلى أوروبة . مما تطلب ولادة الرأسمالية . أي أن ولادة الرأسمالية جاءت تلبية لحاجات السيطرة على الخارج . الأمر الذي يضع تلك الولادة وتطورها في اطار السيطرة على العالم . وقد بلغت الفروق ، نتيجة ذلك ، في مستويات دخل الفرد في تلك المجتمعات الرأسمالية مقارنة بالمستويات الموازية في كثير من بلدان العالم الثالث ما لا يقل عن عشرين الى أربعين ضعفا في الغالب . مما يجعل من المشروع التساؤل حول مدى جدية « بروليتارية » تلك البلدان بقبول مساواة حقيقية فيما بين الشعوب . وإذا جاء الجواب بالنفي فلسوف يتعارض مع موضوعات كثيرة انزلت منزلة البديهيات . كما ان النتائج النظرية التي يمكن أن تتولد من مثل هذه الاجابة ستكون كثيرة ، وقد تمس عددا من المفاهيم المتعلقة بما تم التعارف على تسميته بالثورة البروليتارية العالمية او الايديولوجية البروليتارية وما إلى ذلك . ومن ثم يصبح للثورة العالمية طبيعة أخرى وسمات أخرى وكذلك بالنسبة الى الايديولوجية ولهذا تكمن مخاطر كبيرة في معالجة هذا السؤال الخطير .

لنفترض لقاء بين ثوري عربي وماركسي لينيني فرنسي من أجل مناقشة ذلك التساؤل أعلاه بعد أن

انتدبتها الثورة في كل من بلديهما ليتفاوضا حول أسس العلاقات الجديدة التي يجب ان تقوم على العدل والمساواة بين الامم .

العربي : تعلم أن الماركسية تقول أن الاحتكارات الفرنسية التي أطحتم بها اتسمت بالجشع والنهب والاستغلال فهدفها كان جني أقصى الأرباح ولو على حساب دماء البروليتارية وشعوب العالم . وقد كانت ، تبيعنا ، على سبيل الفرض ، سيارة « البيجو » بأربعة آلاف دولار . فكم الثمن الذي ستحدده البروليتارية الفرنسية الآن ، علما بأنها ، كما تقول الماركسية ، لا تتسم بالجشع ونهب شعوب أسيا وأفريقية وأمريكا اللاتينية . ولا تركض وراء أقصى الأرباح، بل بالعكس أنها حاملة ، لأرقى القيم التي تعبر عنها الأممية البروليتارية ، فهل ستبيعنا سيارة « البيجو » نفسها بألفي دولار او أقل (لا بد من أن يكون الفرق نوعيا بين الطبقتين الرأسمالية الاحتكارية والبروليتارية أما إذا كان الفرق كميا طفيفا فما معناه ؟)

الافرنسي : ولكن إلى أين ستصل ؟ هذه قضايا سيسهل حلها عندما ننتهي من الرأسمالية والامبريالية ومن الاشتراكيين الديمقراطيين والتحريفيين .

ـ هل فعلا سيحدث ذلك ؟ لنتابع الحوار ولنر . تقول الماركسية ، أن الحكام الذين أطحنا بهم كانوا يتسمون بالخنوع للامبريالية وعدم القدرة على التحدي والدفاع عن المصالح الوطنية ، بل كانوا يفرطون بالثروات الوطنية ويقدمونها للاحتكارات العالمية بأبخس الاسعار . وعلى سبيل المثال كانوا يبيعونكم برميل النفط بأربعين دولارا . أما الآن فقد أسقطنا الخنوع والخضوع والتفريط بالمصالح والثروات الوطني فهل تقبلون أن تشتروا برميل النفط : بثمانين دولارا ، أو مائة دولار من غير أن تزيدوا أسعار المواد المصدرة من قبلكم ، كما يحدث الآن كلما رفع سعر برميل النفط ، لأنه لا بد من أن يكون الفرق نوعيا بين حكمنا وحكمهم وإلا لا معنى لكل هذا التعب . بل ما لم يحدث قضاء جذري للغبن العالمي ، وتقوم عدالة حقيقية بين الشعوب فهذا يعني أن ما يسمى بالاممية عبارة عن خداع وذر للرماد في العيون . ولن يستطيع أي تغيير في ملكية وسائل الانتاج ان يحمل صفة الاشتراكية ما لم يعبر عن نفسه في النطاق العالمي بالقبول بالمساواة والعدالة العالميتين بين الشعوب . اللهم إلا إذا كانت « الاشتراكية » محصورة في النطاق القومي ولا تتعدى ملكية الدولة لوسائل الانتاج .

الافرنسي : لا يمكن أن تحل هذه الاشكالات بسرعة وإنما يمكن أن نصل إلى ذلك بالتدريج ومع الزمن . وقد يحتاج الامر إلى بضع عشرات من السنين.

ـ يعني ستواصلون حالة النهب القائمة لعشرات السنين القادمة . أي ستواصلون ارتكاب عملية الجشع والنهب ونحن سنواصل عملية الخضوع والخنوع والتفريط . ولكن حتى إذا قبلنا بهذا ببضع

عشرات من السنين فكيف يمكن أن نضمن أن مثل هذه الديمومة للوضع السابق ستؤدي إلى تغيير جذري فعلي فيما بعد .

ـ ربما لا يمكن أن يحسم هذا على نطاق بلدين وإنما يحتاج إلى انتصار الثورة في العالم كله .

ـ طبعا لا أستطيع فهم هذه المقولة إلا من خلال منطق الربح والخسارة عند الرأسماليين مسحوبا على الظروف الجديدة . ومع ذلك يعني كلامك هذا : أولا : أن المرحلة الممتدة من الآن حتى الانتصار النهائي للثورة في العالم كله سوف تبقي على العلاقة القائمة الآن (مع قليل من الرتوش العملي والكثير من الضجيج الاعلامي) : ثم يعني ثانيا : أن الأمر يصبح أسهل لو كان على هذه الطاولة من المفاوضات من الجهة التي تجلس عليها كل بلدان الشمال وفي الجهة المقابلة كل بلدان الجنوب . أفلا تظن أن التفاهم سيصبح أكثر صعوبة وستدخل المفاوضات في مأزق حقيقي . فاذا كانت الامور قد تأزمت ونحن نناقش أسعار التبادل بين سلعتين فقط فكيف سيصبح الحال حين تناقش أسعار كل السلع المصنعة وكل المواد الخام ؟ وكيف يصبح الحال حين تناقش مسائل التصنيع الذي يؤدي بنا إلى الاكتفاء ، أو إلى منافستكم . أو حين تناقش مسائل التقنية (التكنولوجيا) وأسعارها وطريق تصديرها إلى بلدان العالم الثالث . وكيف يصبح الحال لو طالب العالم الثالث بالتعويضات . ثم كيف يصبح الحال حين تثار المسائل المتعلقة بضرورة تغيير القوانين العالمية الخاصة بالبحار والبيئة وسائر المجالات التي ناقشتها المؤتمرات واللجان التابعة لهيئة الأمم المتحدة ؟

ثم كيف نضمن قبولكم مناقشة هذه المواضيع من جذورها ودون مجاملات ودون أن تكون لكم هيمنة على توجيه النقاش ومنهجيته ؟ وكيف نضمن ألا تؤدي بكم هذه المطالبة إلى اتهام أصحابها بالنزعة القومية الشوفينية أو الابتعاد عن « روح الأممية في التعاون وتقسيم العمل »، أو الانحراف والعمل على تخريب « دولة العمال » ومنجزاتها ؟ وانطلاقا من هذه التهم تجيزون لأنفسكم ، محاصرة المتهمين ومقاطعتهم وشن الحملات عليهم ، وتشجيع المعارضة الداخلية ، وربما الاجتياح بالجيوش لانقاذ « الاشتراكية »، دون أن يكون لهم الحق في حمل لقب حركات التحرير الوطني وهم يدافعون عن إستقلال شعوبهم وحقوقها المشروعة ، ويسعون إلى رفع الضيم الناتج عن مرحلة طويلة من سيطرة الرأسمالية على العالم .

العربي مواصلا : بصراحة ، وصدق ، إنك أيها الرفيق لا تستطيع أن تكون أمميا أو إشتراكيا إلا بالاسم هذا إذا كان المعنى الحقيقي لهذه الكلمات يتضمن تحقيق المساواة والعدالة بين الشعوب ورفع المظالم التي افرزتها مرحلة طويلة من سيطرة فئة قليلة من البلدان على أغلبية بلدان العالم . إن من تسمونهم البروليتارية في بلادكم سوف يخنقونكم إذا تجرأتم على إخراج كلمات الأممية ـ الاشتراكية ـ

المساواة ـ العدالة ـ الى حيز التطبيق العملي ولو بالحدود الدنيا لماذا ؟ ليس لأن بروليتاريا بلادكم غير واعية أو سيئة النية ، وإنما لأن وجودها الموضوعي الحضاري وتكوينها الفكري ـ العقيدي الثقافي يحتمان عليها الحفاظ على مستويات المعيشة والمكتسبات التي حققتها في ظل الرأسمالية ، أو الامبراطوريات السابقة بل العمل على تعزيزها بالاتجاه نفسه . لأن مضمون الاشتراكية والأممية أو المساواة والعدالة بين الشعوب مرتبط بالحفاظ على المكتسبات المذكورة . ولا يقوم نقضا لها ، كما يبدو من حيث الظاهر . فلو راجعنا على سبيل المثال ، كل الأدبيات الماركسية اللينينية بما فيها أدبياتكم أنتم بالذات ، لوجدناها تركز على جانب تحسين الأوضاع المادية للعمال والوعد بأن مستوى الرفاه المادي سيتضاعف في ظل « الاشتراكية » . فالأساس في العقلية هنا يرتبط برفع مستوى المعيشة وزيادة إشباع الحاجات المادية ، والتقليل من ساعات العمل . ولكن هذا غير ممكن الحدوث ما لم تستمر المظالم الراهنة في العلاقة بين البلاد المصنعة ـ بلاد الشمال وبلدان العالم الثالث ـ أما إعادة تقويم الأسعار على أسس عادلة غير الأسس التي أرستها الرأسمالية ، وإعادة تقويم قيمة العمل على مستوى عالمي فسوف يؤديان حتما إلى الهبوط بمستوى المعيشة القائم الآن في بلادكم وبمستوى السلع المادية والخدمات التي تتمتع بها البروليتارية الآن . وهو هبوط قد يصل الى العشر في أحسن تقدير ، وربما ، على الأرجح ، إلى واحد على عشرين (١/٢٠) او أكثر بقليل ، وهذا يشكل بالنسبة اليكم « تضحية » كبيرة جدا ، ولا يمكن ان تقبلوا بها طوعا فهي تتعارض مع إيديولوجية البروليتارية وأحلامكم ومطامحكم وأدبياتكم . وهي تحتاج إلى تغيير نظرتكم إلى الحياة ، وإلى تحديد غايات أخرى للانسان ، وإلى إقامة توازن جديد بين الحاجات المادية الأساسية والركض المسعور وراء السلع والرفاه المادي ولو على حساب الغنى الروحي والأخلاقي والعلاقات الانسانية .

إلى هنا يكون الحوار قد دخل الزقاق المغلق لأنه يعبر بشكل متواضع عن مشكلة لم تواجه كما يجب . ولم تلحظ أبعادها الحقيقية .

السؤال الآن : هل يمكن أن يكون الأمر على غير ذلك ؟ على التأكيد لا . لأن الهوة القائمة بين بلدان الشمال عموما وبلدان الجنوب عموما أصبحت من الاتساع إلى حد يصل إلى فروق تتعدى الأربعين ضعفا في مستوى الدخل القومي للفرد الواحد بين بعض تلك البلدان وبعض بلدان لآسية وأفريقية وأمريكا اللاتينية . وإن هذا الفرق لم يتأت أساسا من خلال الفرق الشاسع في مستوى قوى الانتاج . وذلك على الرغم من تطور القوى الانتاجية في تلك البلاد وإنما جاء أساسا من النهب المنظم لثروات الغالبية العظمى من الشعوب ونهب فائض قيمة عملها .

وهكذا يجد المرء نفسه أمام سذاجة عندما تناقش مسألة فائض القيمة في البلدان الرأسمالية (أوروبا وأمريكا) بمعزل عن عملية النهب العالمية ، أو باعتبارها العنصر الأساسي للتراكم الرأسمالي

حتى نظرية فائض القيمة نفسها لا تفهم خارج إطار نظام النهب العالمي . أما عدم رؤ ية هذه المسألة في إطارها العالمي فقد أدى إلى الظن أن استيلاء العمال على السلطة وتغيير ملكية وسائل الانتاج يقودان إلى عودة فائض القيمة إلى الطبقة العاملة . وهذا يؤ دي إلى تحقيق الوعود التي قطعت من أجل زيادة الرفاه المادي للعمال . أو أنه يؤ دي تلقائيا إلى تبني البلد سياسة إشتراكية أممية في علاقته بالبلدان الأخرى . ولكن هذه النظرية ليست صحيحة لأنها تناقش موضوع فائض القيمة ضمن إطار محلي داخلي في المجتمع الرأسمالي لا ضمن إطار النهب العالمي . ومن ثم لا تحدد بالضبط التراكم الحاصل في بلاد الشمال نتيجة النهب العالمي والغبن القائم بسبب الفروق في الأسعار بين المواد المصنعة والمواد الخام أو شبه المصنعة . ولعل دراسة معمقة في هذا الصدد تثبت أن مستوى الدخل القومي في أي بلد من تلك البلدان لا يتشكل أساسا من نتاج العمل الداخلي . فالعمل الداخلي يحسب على ضوء النظام الأقتصادي العالمي القائم في تقدير قيمة العمل في بلاد الشمال وبلاد الجنوب . ومن ثم تنقلب العملية كلها رأسا على عقب حين يناقش الموضوع ضمن الاطار العالمي لا ضمن إطار كل مجتمع على حدة مع تجاهل الدخول الضخمة غير الشرعية المتأتية من ذلك النهب، ولهذا يمكن القول إن العمال في البلاد المصنعة يحصلون على ما يفوق جهودهم أي يحصلون على ذلك القطاع من جهدهم المسمى فائض القيمة . وذلك إذا حسبت المبالغ الكبيرة في تقويم عملهم بالمقارنة بتقويم عمل شعوب العالم الثالث ، وإذا حسبت الخدمات المختلفة التي تعود عليهم بأشكال الضمان الاجتماعي والضمان ضد البطالة والضمان الصحي ، والخدمات العامة المختلفة ، أو إذا حسب الحد الأدنى للمستوى المعيشي المقرر إجتماعيا وارتفاعه بسبب نهب العالم كله لحساب بلدانهم ورأسمالييهم ودولهم فسوف يجدون أنفسهم، حين يستولون على السلطة ويعمدون إلى إعادة تنظيم وضعهم ، غير قادرين على المحافظة على المستوى القائم ما لم يستمروا في التقويم الراهن للعمل العالمي، وما لم يحافظوا على النهب الآتي من العالم الثالث . وهذا ما يفرض على الطبقة العاملة في الغرب، وهي كذلك ، منذ البداية أن تكون جزءا من الاتجاه نفسه ، السياق نفسه ، المسار نفسه الذي ولّد الرأسمالية وترعرعت في كنفه ، أي إتجاه العنف الخارجي والنهب الخارجي والسيطرة على العالم .

ولعل الشواهد على هذه الحقيقة كثيرة في الماضي والحاضر . وإنه لوهم أن تسبغ على الطبقة العاملة في البلدان الصناعية صفات لا علاقة لها بها . فكل ما يقال عن السمات البروليتارية أو الأممية البروليتارية هو نسج خيال لا علاقة له بالبروليتارية الواقعية وسماتها القائمة . فالعنصرية ضد الملونين ، على سبيل المثال ، بل ضد شعوب العالم الثالث تلمس في كل لحظة ، وفي الحياة اليومية العادية ، كما تتميز معاملة البروليتارية للعمال الأجانب في بلدانها بأعلى درجات الأنانية والتحامل

والاحتقار والمطالبة بطردها . كما أن المسار نحو الانهيار في الأخلاق والقيم أصبح أبرز من أن يحتاج إلى إثبات أو يجادل فيه . ولهذا يمكن أن يؤ دي استيلاء « الطبقة العاملة » على السلطة إلى إحداث تغيير نسبي بتوزيع الثروة الداخلية في البلد المعني ولكنه لا يستطيع أن يبدل شيئا في الوضع العالمي ، بل بالعكس سيصبح أكثر عنفا واندفاعا نحو التوسع ونهب الثروات . وإلا وجد نفسه يلغي نفسه . يلغي الايديولوجية التي يحملها، وذلك عندما يكف عن العمل على صيانة المستوى الحالي وتطويره . أي حين يقبل بالتضحية الكبرى والدخول في مرحلة طويلة من التقشف من أجل المبادىء والأخلاق والمثل في حين يستطيع ، من مواقعه المتفوقة حتى في الأممية البروليتارية ألا يفعل ذلك .

ولهذا يجد الاشتراكيون أنفسهم ، حين يستولون على السلطة في بلدان الرأسمالية ويبدأون بالتأميم الواسع غير قادرين على تطبيق مبادىء الأممية البروليتارية التي بشروا بها ، بمعنى إقامة المساواة والعدالة بين مجتمعهم « الاشتراكي » والشعوب الأقل تطورا . لأنهم سيفقدون كثيرا من مصادر الثروة ، وسيجدون مستوياتهم المعيشية تتدنى تدنيا مروعا . فيضطرون إلى أن يقولوا ما لا يفعلون فيما يتعلق بمبادىء المساواة والعدالة وحق تقرير المصير ، خصوصا بالنسبة إلى البلدان التي كانت ضمن إمبراطورية رأسمالييهم ، وهنا تخلق الأعذار الكثيرة للأحتفاظ بتلك الامبراطورية وحتى توسيعها تحت مسميات أخرى . بل يمكن تتبع هذه النية حتى قبل الاستيلاء على السلطة من ملاحظة محاولتهم قيادة نظرائهم في البلدان التابعة .

الفرق النظري هنا ينتج عن نوع الاجابة على السؤ ال التالي : هل النهب العالمي والتوسع الامبريالي والعنف الرجعي هي بعض لعنات الرأسمالية ؟ ومن ثم هي زائلة بزوالها ، أم إن المجتمع الرأسمالي كله هو لعنة ذلكم النهب والتوسع والعنف ؟ وهل إزالة إستغلال أمة لأمة أخرى مشروطة بإزالة استغلال الانسان لأخيه الانسان في المجتمع الرأسمالي ، أم إن إزالة إستغلال الانسان لأخيه الانسان في ذلك المجتمع غير ممكنة الا بإزالة إستغلال المجتمعات الرأسمالية لغالبية بلدان العالم ؟ وهنا تصبح الأمم المقهورة هي محددة طبيعة الثورة العالمية ومسارها .

في الواقع ، أن عدم مواجهة هذه المعضلة من قبل المنظرين الغربيين وعدم وضعهم لها ضمن إطارها العالمي ، ومن ثم حصر اشتراكيتهم في سياق التطور الداخلي للمجتمعات الرأسمالية وقواها الانتاجية لا يرد عليه بأن العلاقة جدلية بين الداخل والخارج . لأن كل علاقة يجب أن يتحدد فيها وجهها الرئيسي أو العنصر الأهم في تحديد سمتها .

ولكي يمسك بالموضوعات أعلاه لا بد من العودة إلى منشأ الرأسمالية نفسه . لأن ما تتسم به الرأسمالية الان يرجع إلى المولد ، إلى المنشأ نفسه ، فقد جاء عبر السياق التاريخي لعلاقة الرأسمالية بالسيطرة على العالم .

، يجري التركيز النظري عند الحديث عن ولادة الرأسمالية على اعتبارها مرحلة في سياق تاريخي متتابع تحكمه قوانين داخلية في المجتمع ، ومن ثم فهي وليدة الاقطاع وتحمل في أحشائها الاشتراكية . ولكن هذه مسألة لا تنطبق على المجرى الفعلي للتطور التاريخي . أي لا يصعب الاثبات أن عملية العنف الخارجي والتوسع والنهب التي مارستها أوروبة الاقطاعية قامت قبل ولادة الرأسمالية ، ولم تقم لتلبية حاجة قوى انتاج رأسمالية أصبحت تلح عليها لممارسة العنف والتوسع والنهب ضد الخارج . إن الصورة في أوروبة لتلبي الحاجة الناشئة عن النجاح الذي أصابه العنف والتوسع والنهب الخارجي . فهي أصبحت ممكنة ومتاحة لا نتيجة تراكم داخلي نبع من تطور قوي الانتاج وإنما نتاج تراكم جاء من النهب الخارجي ومن ثم سمح هذا التراكم بتطوير قوى الانتاج وإحداث تراكم داخلي مرتبطبه ، ومضاف إلى التراكم الأساسي الذي جاء ، ويجيء ، من عملية العنف والتوسع والنهب .

إن مجيء المجتمع الرأسمالي بعد الاقطاع او على أنقاضه لا يؤدي إلى الافتراض تلقائيا بأنه تطور طبيعي في أحشاء المجتمع الاقطاعي . لأن مجيء حدث بعد حدث في التاريخ لا يعني ، بالضرورة ، وجود رابطة سببية بينهما . وإنما ينبغي أن تدرس الأسباب الحقيقية لحدوث الواقعة الجديدة . ومن ثم يثبت إن كان هذا التتالي نتاج تطور طبيعي أم نتاج عوامل لا علاقة لها بتطور تلقائي داخلي في الحدث السابق .

تؤكد الوقائع التاريخية أن ممارسة الاقطاع الأوروبي للتوسع والنهب والعنف كانت أسبق من تطور قوى الانتاج الرأسمالية ، أو البرجوازية في داخله ، من ثم من الهام جدا تحديد أيهما أسبق ، أو تحديد أيهما كان سببا لوجود الآخر . وهنا تطرح الفكرة القائلة إن ممارسة العنف والتوسع والنهب من الخارج هي التي ولدت الحاجة إلى تطوير قوى الانتاج وساعدت عليه . فعندما وجدت أوروبة نفسها قد توسعت في عدد من الأقطار الافريقية والآسيوية والأمريكتين بدأت ترى العالم كله قابلا للوقوع الكامل في قبضتها . الأمر الذي جعلها بحاجة إلى نظام ديناميكي نشط قادر على اكتساح العالم كله والسيطرة عليه . وهذا ما جعل أوروبة تعيد صياغة نفسها في البوتقة الرأسمالية ، بما يخدم هذا الوضع الجديد ولآفاقه المستقبلية . قد يقول قائل ولكن التوسع الخارجي والعنف والنهب وجدت في مجتمعات عدة في التاريخ ولم تتطور إلى رأسمالية . ولكن هذا القول مردود عليه . لأن حدوث التوسع هنا عاش مع تطور محدد للعلوم قد وصله العالم في ذلك الوقت ساعد على استقبال الحاجات الجديدة وترحيبها في تطوير أدوات الانتاج ، فضلا عن السمات الخاصة الاساسية للأرضية التي قام عليها النمط المجتمعي الحضاري الأوروبي تاريخيا ـ مثلا سمة الملكية الفردية ، والطبقة ، وما لعبته من دور عبر المراحل المختلفة .

يقود هذا إلى وقف القول بتطور طبيعي للرأسمالية من إحشاء الاقطاع ، وإنما تصبح الرأسمالية

نتاج حالة عالمية تكونت في ظرف استثنائي سمحت لأوروبا أن تنجح في اجتياح العالم بالقوة . ومن ثم فهي الابنة الشرعية لهذا الشرط العالمي ولا تستطيع أن تستمر إلا بإعادة توليده باستمرار . أي بإعادة السيطرة على العالم بالعنف وتحقيق أقصى درجات النهب (وأقصى درجات الأرباح) . ولذلك وعندما لم ير ماركس هذا القانون تصور أن التطور الرأسمالي سيحدث في كل المجتمعات في كل العالم . ولم يلحظ أن مسار التطور الرأسمالي يحتم الاتجاه نحو المزيد من الاستقطاب العالمي ، بمعنى سيطرة قلة من الدول المتصارعة فيما بينها على العالم كله ، ونهبه ، والمضي في هذا السبيل حتى النهاية . ومن ثم لن تسمح بتعميم الرأسمالية (نمطها) على الشعوب الأخرى لأنها بحاجة إلى تعميم نمط إقتصادي تابع قد يحمل بعض عناصر رأسمالية . ولكنه ككل لا يمكن أن يسمى رأسماليا . كما لم يلحظ أن شرط قيام رأسمالية يتطلب ظرفا عالميا يتيح للبلد المعني نهب البلدان الاخرى . الأمر الذي يجعل هذا القانون غير قابل للتعميم على كل بلدان العالم . وإنما على أقل عدد ممكن من البلدان . وهذا يعني أنه من الممكن للرأسمالية ، في ظروف استثنائية ، أن تجد طريقها إلى عدد قليل جدا من بلدان لآسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية . ولكن في كل الأحوال لا يمكن أن تشمل العالم كله .

إذا كانت الملحوظات أعلاه حول الرأسمالية صحيحة أو قريبة من الصحة فهذا يعني أن مسار تطور الرأسمالية الأوروبية لا يتجه إلى ثورة تقيم المساواة والعدل بين الشعوب (الأممية) وإنما يحكم ذلك المسار قانون آخر وهو أنه كلما تضخمت تلك البلدان أكثر كلما أصبحت أكثر ارتباطا بحالة السيطرة والنهب والعنف والتوسع . أي انها لا تعود قادرة على العودة إلى الحجم الطبيعي أو قد يحصل لها ما حصل مع الدينصور فهذا الاتجاه من التطور في هذا السياق يشبه الاتجاه الدينصوري . إنه اتجاه التضخم باستمرار ـ العنف الأهوج . . النهب بلا حدود . . الجشع بحده الأقصى . . مما يسمح بالقول أن ما يكمن في أحشاء هذا الدينصور هو الدولة الممركزة التي تسير في الاتجاه نفسه لا « الاشتراكية أو الأممية » ! . إلا إذا كانت حقيقة هذه الكلمات تحمل ذلك الاتجاه ـ أما البديل الآخر فهو الدمار الشامل ولا تراجع . وهذا يفسر ما يحدث أمام ناظرنا من التضخم في القوة العسكرية والاستعداد للحرب العالمية الثالثة . ولعل من المشروع القول أن تلك البلدان تدمر كل شيء . ولا تسمح لنفسها أن تخفف من درجات التدفئة او تقلل من رفاهيتها او مستوى معيشتها ناهيك عن السماح لنفسها بالجوع او البرد او التساوي بالشعوب الأخرى . وهذا ينطبق على تلك البلاد من رأسها حتى القدمين لأن الجسم كله يقوم على الحيز نفسه ويمضي بالاتجاه نفسه .

ويقود ما تقدم إلى الاستنتاج أن الحديث عن « فائض قيمة » أو إستغلال للعمال لا يمكن أن يرى إلا ضمن وضعه في إطار النهب العالمي الذي يشارك فيه عمال البلدان الرأسمالية ، بشكل أو بآخر ، كما لا يمكن أن يرى إلا ضمن مجموع الخدمات التي تقدمها الدولة الرأسمالية. العاطل عن

العمل مثلا ، يتقاضى في بعض البلدان ما يوازي ثلثي (٢/٣) الحد الأدنى للأجور ، فضلا عن الخدمات الأخرى . مما يفرض وضع مفهوم الاستغلال ، او فائض القيمة ، ضمن إطار السيطرة على العالم . وبهذا يختلف إختلافا نوعيا عن الاطار الذي وضع به حين نظر إليه . بمعزل عن تلك السيطرة . أو بكلمة أخرى تصبح نظرية « الاستغلال » بحاجة الى مقومات أخرى في فهمها ووضعها ضمن إطار صحيح .

ويقود ما تقدم إلى الاستنتاج أيضا ، أن مصير العالم سيظل مظلما ما دامت تلك البلدان برأسماليها وبروليتاريها قادرة على استخدام العنف . أما الأمل ببزوغ فجر جديد ، فهذا لا يكون إلا إذا نجحت الثورة في البلدان الاسلامية وفي بلدان آسية وأفريقية وأمريكا اللاتينية من جهة أو إذا دمرت الدول الكبرى نفسها ، بشكل أو بآخر ، بحرب أو دون حرب وأصبحت عاجزة عن المحافظة على سيطرتها وغير قادرة على استعادة تلك السيطرة بالعنف من جهة أخرى . بل لا بد من أن يصل هذا المسار الدينصوري للحضارة الأوروبية حتى منتهاه ، فتصبح أرض تلك الحضارة عطشى إلى الخروج من الجاهلية والظلمات والدخول في عالم النور أي الخروج من عبودية المادة والنهب والسلع والقوة والانحلال الأخلاقي والحروب المدمرة حتى للحياة نفسها إلى عالم توحيدي واحد تتوازن فيه الجوانب العقدية والفكرية والثقافية والأخلاقية في حياة الفرد والجماعة والبشرية كلها ، أي تتغير الغايات المتمثلة بتحقيق أكبر قدر من إشباع الشهوة والحاجات المادية والسلع والقوة والسيطرة على حساب الغالبية العظمى من العالم وعلى حساب فطرة الانسان وجوهره . وهي تفعل ذلك بينما أصبحت تمتلك مخزونا مروعا من أسلحة الدمار ، خصوصا ، القنابل النووية ، والجرثومية ، والكيماوية . ولا يتوهمن أحد على أن ذلك لا يشكل خطرا حقيقيا محدقا . وما وصول تلك الحضارة إلى هذا المخزون الرهيب إلا الدليل على إتجاه مسارها ، وعلى جوهرها « اهمجي المتخلف الرجعي » . وهي العبارات التي طالما استخدمتها هي بحق غيرها من الحضارات . ولكنها شديدة الانطباق عليها بالرغم من كل تنظير يخفي تلك الحقيقة الصارخة .

وهنا يحق للاسلام أن يطرح نفسه مشروعا متألقا أمام هذا الظلام الدامس الذي تنشره الحضارة الفرنجية . (*)

* - نشر معظم هذا الباب في مجلة « أنوال » المغربية .

الفصل الثالث

مدخل

يتطرق هذا الفصل إلى بعض النقاط المتعلقة بالاسلام ، وهي نقاط يدور حولها نقاش من جانب الذين ينتقدونه ، ويرون في هذه المدرسة أو تلك من مدارس الفرنجة طريقا لخلاص الجماهير العربية أو أحداث النهضة المطلوبة . وهذا ما جعل تناول تلك النقاط في هذا الفصل موجها إلى أولئك الذين يأخذون على الاسلام المآخذ منطلقين من مواقع الفكر الغربي ، او محاكمين الأمور من خلال منطق الحضارة الأوروبية .

لا شك في أن تقديم الاسلام يحتاج إلى أسلوب لآخر غير الاسلوب الذي اتبعه هذا الفصل ، ويتطلب شروطا لا تتوفر في هذه المساهمة المتواضعة . ولكن المسوغ لها ينبع من طراز الذين ترد عليهم ومن نمط النقاط التي يثيرونها . وبهذا تكون قد أدت بعض الفائدة ، وربما سدت منفذا من المنافذ في أحد الثغور .

الذين ينتقدون الاسلام يثيرون في وجهه عددا من القضايا فبعضهم يجتزىء جانبا وينتزعه من الكل الاسلامي ويجرحه تجريحا . وهذا ما رد عليه في الباب الاول ، وبعضهم يرى الاسلام قد صلح في زمن مضى ولم يعد يستطيع أن يواجه مشاكل العصر . مما يجعل مناقشة هذا الموضوع يتطلب تناول مسائل الحديث والقديم والمعاصر والماضي . وسمة « الثورة في الاسلام » وإعادة التأكيد على أهمية « الأرض التي يجب أن نقف عليها » . وهذا ما تعرضت له الأبواب التي تلت ثم هنالك الأفكار التي تحاول أن تخلط بين الاسلام والتعريب وتنتقي من هنا وهناك ، أو تسعى إلى المساواة بين الفتوحات الاسلامية والغزوات الاستعمارية ، وكان من بينها أيضا ، تلك الأفكار التي فتحت ملف الدولة العثمانية ، وراح غيرها يعيد اثارة موضوع « العقل والعقلانية » مقابل الايمان والشرع . وبكلمة ، كثرت الاعتراضات والأفكار التي يرد بها على الاسلام فكان لا بد من أن تواجه بعضها ، ويسهم في

الرد عليها . وهذا ما عالجه هذا الفصل بشكل أو بآخر .

لا مفر من أن ينوه هنا إلى أن النقاط التي تم الرد عليها في الأبواب التالية هي قليل من كثير ، لأن المعركة احتدمت وتعددت . وعجت الساحة برماة السهام . كما أن مستوى الردود لا يشكل إلا جزءا يسيرا من الزخم الذي يمكن أن يرد به في مواجهة فكر التغرب .

باب

في ضرورة البدء بالسؤال : على أية أرض نقف

عندما طرحت الموضوعة التي تستوجب تحديد الأرض التي نقف عليها ، قبل تحديد الحلول للمشاكل التي تواجهنا ، انبرى البعض إلى القول أن هذا يعني الانهزام أمام مشاكل الواقع الراهن . وقد يحلو للبعض الآخر أن يطالب بإنجاز الحل فورا وإلا أعتبرت كل الخطوات الأساسية والاجراءات التحضيرية عمليات هروبية .

حقا ، لا يعني هذا الموقف الاعتراضي أن أصحابه لم يحددوا الأرض التي يقفون عليها ، وإنما هم لا يريدون مناقشة هذه المسألة أصلا ، وفي هذا الظرف بالذات ، لأنها تفرض إعادة النظر في مواقفهم من الاسلام ، ومن حضارة الغرب . ومن ثم في مناقشة عدد كبير من المقولات والمعايير التي يعتبرونها مسلمات لا تناقش . ومع ذلك ، لا بد من أن يناقش ذلك الاعتراض .

إنه لمن الصحيح القول إن تحديد الأرض التي نقف عليها لا يعني جاهزية الحلول للمشاكل الراهنة فما من أحد يقول إن ذلك يكفي المؤمنين شر القتال ، أو يكفيهم مشقة البحث والتعلم والاجتهاد حتى يجاب عن الاسئلة التي تستدعيها الظروف المعاصرة مثل كيفية تعبئة الأمة وتوحيدها وخوض الجهاد ضد الأعداء أو كيفية معالجة المفاسد الاجتماعية والمعضلات الاقتصادية ، أو كيفية إصلاح ما أفسده الغرب وحكم الغرب وأفكار الغرب في صفوف المثقفين وقطاعات الحداثة . ولكن إذا كانت الأجوبة غير جاهزة ، فهل يحق التقليل من أهمية تحديد الموقف الأساسي وهو على أية أرض نقف ؟ وهل يمكن القول إن الاجابات عن المعضلات القائمة تتم قبل تحديد الأرض التي عليها نقف ومنها ننطلق ، وعلى هديها نسير ؟ وإذا كان الأمر كذلك فلا مفر من القول بأسبقية ذلك التحديد أي أسبقية الخطوة الأولى على الخطوة الثانية . ومن ثم لا يصبح الالحاح على طلب الاجابات والحلول مشروعا إلا بعد تحقيق ذلك الشرط لا قبله . أما إذا كان هذا الأمر مشكوكا فيه فلتكن البداية منه ، أي

فليبدأ الحوار حول : هل يمكن أن تفهم المشاكل الراهنة في بلادنا بمعزل عن فهم تاريخنا والسنن التي تتحكم بمساره ، أو بمعزل عن المعتقد الذي نؤمن به ، والأفكار التي نحملها ، والمفاهيم الأساسية التي نأخذ بها ، والمنهجية في البحث والمعالجة التي نطبقها ، والأهداف التي نراها غاية أعمالنا أو غاية مسار الانسان ؟ هل يمكن أن نناقش الراهن إذا لم نناقش الفلسفة (المفاهيم والمنهج) وإذا لم نناقش القوانين التي نراها تحكم مسار المجتمع والتاريخ ؟ ثم إذا كان من المشروع خوض الصراع الشديد حول محتويات هذه المسائل فإنه من غير المشروع في المقابل عدم الاتفاق على أن ما سنخرج به من كل ذلك سيحكم إلى حد بعيد ، إن لم يكن مائة بالمائة ، عملية البحث في المشاكل الكبرى ، ناهيك عن الحلول والأهداف . إذا كان الأمر كذلك فلا بد من أن يتوقف ذلك الرجم بالحجارة على الـذين ينخرطون في صراع قاس حول أسبقية تحديد الأرض التي ينبغي للأمة أن تقف عليها وتنطلق منها .

إن هذه العملية ذات أولوية وإنها لحاسمة ، والكل فاعلها لا محالة ، سواء أكان ذلك عن وعي أم بلا وعي . وهذا ينطبق على الذين يتنكرون لمفاهيم ومنهجية ومعايير محددة تسبق عملية استكشافهم لهذه الواقعة أو تلك ، فالنكران هنا ، أو إدعاء الموضوعية التجريدية إدعاء مبتذلا لا يغيران من واقع الأمر شيئا . كما لا يشكلان فضيلة ، أو يعطيان امتيازا مسبقا .

ولهذا من الاستقامة ومن الموضوعية أيضا ، أن تواجه هذه المسألة مباشرة ويخاض فيها بالحوار الجاد . ومن ثم ليذهب كل إلى الواقع الراهن مستكشفا لظواهره ، ومقترحـا الحلـول ، ومحـددا الغايات . ولكن ، على التأكيد سيستمر الصراع الحاد في المرحلة الثانية . ولن يكون ثمة إمكان للقاء ما دام الفراق قد تم على الأرض الأولى ومنذ نقطة الانطلاق .

ولهذا لا يصح أن يعتبر الأخذ بالاسلام هروبا من معالجة الراهن أو لجوءاً إلى الماضي والذاكرة خلاصا من مواجهة أزمة حادة طاحنة . كما لا تعني العودة إلى الاسلام عيشا في الماضي التليد ـ وإنه لعمري لماض تليد ـ ولا يعني ذلك إستغناء عن صنع مستقبل مجيد . بل بالعكس إنه الوقوف على الأرض التي تسمح برؤية الأشياء كما هي ، وبرؤية الحق حقا ، والباطل باطلا . الأمر الذي يسمح بالهجوم على الواقع الراهن ومواجهة مشاكله الكبرى في مسيرة ثورية مباركة تنتهي بالنصر المبين . مما يفرض وقف الخلط بين مرحلتين ضروريتين متكاملتين : مرحلة تحديد الأرض التي نقف عليهـا ، ومرحلة الهجوم على مشاكل الواقع الراهن واقتراح الحلول الصحيحة في المعالجة . ولهذا لا مفر من تحقيق المرحلة الأولى باعتبارها شرط الدخول في المرحلة الثانية .

هذه هي الاشكالية الأولى . أما الاشكالية الثانية فتفرض الدخول في صلب الموضوع ، وهي إقامة الحجة على صحة الخيار بين هذه الأرض وتلك ، أو بعبارة أخرى لا بد لكل من يقف على هذه

الأرض او تلك أن يقول لماذا هو هنا لا هنالك . أي لا بد للقوانين على هذه القطعة أو تلك من أرض الغرب والرافضين الوقوف على أرض الاسلام أن يقولوا لماذا فعلوا ذلك وما هو برهانهم الـذي هو لمصلحة ما أخذوا به وما هي حجتهم على ما لم يأخذوا به . وكذلك فليفعل الواقفون على أرض الاسلام . وهذا يضع المقولات جميعا في دائرة الضوء . وعندئذ يبين ما هو حق وما هو باطل ، وما هو صحيح وما هو خطأ ، وما ينفع الناس ، وما هو زبد . أما تغييب الاسلام بالتجاهل ودفعه إلى خارج مسرح الحوار ، وفي المقابل ابقاء الخيار بين هذه المدرسة او تلك من مدارس الغرب ، أو بين ما هو رافد من روافد هذه المدرسة الغربية أو تلك ، فهذا يشكل قمعا ، وإرهابا ، وظلما ما بعده ظلم . كما لا يساعد هذا النهج على فهم المشاكل التي تواجهنا ، ناهيك عن حلها ، وعن النهاية .

كيف يمكن أن تفهم بلاد العرب والمسلمين إذا لم يقف الباحث على أرض الاسلام ، أو إذا لم يبحث في تلك الأرض بحثا جادا حتى حين يريد الخروج عليها ويرفضها . فهذه البلاد بشعوبها جميعا تشكلت روحيا ونفسيا وأخلاقيا ، كما تشكلت أنماطها المعيشية ومختلف مناحي حياتها على أسـاس الاسلام وثورة الاسلام . وذلك عبر أربعة عشر قرنا متواصلة . ويمكن القول من زاوية أخرى أن التاريخ الفعلي لهذه البلاد ، بما في ذلك القوانين التي تحكمت بالصراعـات المختلفـة ، ابتـداء من الصراعات المتعلقة بقيام الدول وانهيارها وانتهاء بالصراعات الدائرة في الميادين الفكـرية والسياسية والثقافية والحضارية والاقتصادية والعسكرية . . لقد دارت كل تلك الصراعات حول المحور المركزي الذي شكل لحمة بلادنا وسداها وهو الاسـلام . وذلك سواء أكان اتجاه الصراع دفعـا إلى الأخـذ بالشمولية الاسلامية أم دفعا إلى الطريق المعارض . ولهذا كانت المشاكل تثار . وكذلك ما كان يقدم لها من حلول كانت محكومة بالموقف من الاسلام أو بعبارة أخرى محكومة بمدى الاقتراب منه أو الابتعاد عنه ، فقد كان نموذجه الكلي العالمي الشمولي محور العملية كلها .

ومن هنا كان وما زال الوقوف على أرض الاسلام ، أو معارضته ، يشكلان المحور المركزي في كل خلاف (صراع) يدور في هذه البلاد . هذا مع ضرورة الانتباه إلى أن المعارضة كانت تلجأ إلى التمويه والمكر والطرق غير المباشرة في أغلب الأحيان . وهذا ما يجب كشفه عند معالجة كل صراع في الماضي والحاضر والمستقبل .

إن هذه الحالة الأخيرة تفاقمت ، بصورة خاصة ، مع الغزو الغربي الحديث لبـلاد العـرب والمسلمين . وذلك بعد أن نجح في اجتياح بلادنا وحقنها بشحنات من حضارته ومقولاته الفكـرية لضرب الاسلام وتخريب نموذجها الحضاري التاريخي لكي يفرض عليها التبعية الشاملة . الأمر الذي شكل الأساس فيما نواجهه الآن من مشاكل راهنة . أو بتعبير أدق أن مشاكل الراهن هنا هي وليدة هذا الغزو ونتائجه كما أن حلها غير ممكن إلا بتحرير البلاد ومعالجة الأجزاء المعطوبة .

لقد اصطدم هذا الاجتياح بالاسلام كما اصطدم بنمط ثقافي حضاري - اجتماعي - فكري - سياسي - اقتصادي مستقل عن أنماطه الغربية ويقاوم حالة التبعية المطلوب تكريسها . وهذا ما حول المعركة إلى حرب شاملة مستمرة تهدف إلى إستبعاد الاسلام وتشويهه ، وإلى تحطيم النمط الحضاري القائم ، وإقامة حالة من التبعية مقيمة . وبالفعل مضى الاستعماريون ومعهم ، بصورة مباشرة ، او غير مباشرة ، جامعاتهم ومثقفوا بلادهم يخربون ويفسدون . وبهذا تشكلت المشاكل الكبرى التي تتطلب الآن حلا . أي إنها مشاكل من نمط يختلف عن المشاكل التي كان يفرزها نمط المجتمع الاسلامي عبر تجربتنا التاريخية . ولكنها مشاكل تكونت على أساس ضرب ذلك النمط ، ومحاولة الحلول محله ، ومن ثم لا يمكن فهمها إلا من خلال هذه العملية كما أن من غير الممكن أن تحل تلك المشاكل الكبرى إلا إذا عدنا إلى نمطنا وسياقنا التاريخي . وهذا يشبه حالة عربات القطار التي انحرفت عن السكة ، او التي حولت إلى سكة أخرى لا توصل إلى الهدف . وكان التحول هنا إلى سكة العبودية والضلالة والانحراف عن الجوهر .

حقا كيف يمكن فهم تلك المشاكل الكبرى إذا لم يفهم الاسلام ويفهم النمط الحضاري التاريخي لهذه البلاد . أو إذا لم تفهم الأرض التي يقف عليها الشعب ، ومن ثم كيف يمكن أن يؤ خذ موقف جذري من عملية تصدير همجية الحضارة الغربية - الكيان الصهيوني أحد نماذج هذه الحضارة - وكيف يمكن أخذ موقف جذري من عملية تحطيم الحضارة العربية الاسلامية التي ظللت تاريخ هذه البلاد ، وشكلت أنماطها الاجتماعية . إن عدم إدراك هذه المسألة ، أو عدم أخذ موقف جذري منها يوقعنا في براثن مقولات الغزاة الاستعماريين : وهي أن النمط الغربي المعاصر يمثل الحضارة والتقدم ، وإذا كان فيه ما هو همجي ورجعي ففيه أيضا البديل والجواب . أي كيفما درنا نبقى في أحضان الغرب ولا فكاك . ثم إنهم يعززون ذلك عبر مقولات أخرى حملها أولئك الغزاة وهي اعتبار النمط الاسلامي (المقصود المعنى الشامل والجوهري لا هذا الحكم أو ذاك من الحكومات التي عرفتها البلاد الاسلامية) يشكل بنظرهم التأخر والتخلف واللاعقلانية والاستبداد الشرقي . ولا يحمل في داخله بديلا وجوابا . أي كيفما درنا نبقى في أحضان الغرب ، وخارج أرضنا ولا مفر .

وبهذا يفرض علينا أن نرى صراعنا باعتباره امتدادا للصراع الدائر على أرض المجتمعات « المتقدمة » كما يحلو لهم أن يقولوا ، ومن ثم نبقى طرفا ملحقا بأحد أطراف الصراع هناك . وتبقى النظرة إلى ثورتنا باعتبارها جزءا من « ثورتهم » أو إلى جعل حضارتهم نموذجا لما يجب أن نفعل .

إن هذه النقطة تضيف سببا آخر إلى ضرورة تحديد الأرض التي نقف عليها . وتظهر خطورة هذه المسألة بالنسبة إلى النتائج ، أي إلى ما ينتظرنا من مستقبل .

أما بعد أن نحدد الأرض التي نقف عليها ، وقوفا راسخا مكينا حقيقيا ، فمن المشروع الالحاح

على طرح الحلول المناسبة للمعضلات القائمة . أو قل لمختلف الاسئلة التي يطرحها العصر . الأمر الذي سيحتم بذل أقصى الجهود في فهم الواقع ومشاكله وفي الارتفاع إلى أعلى مستويات الدقة في طرح الحلول وتحديد السير على الطريق القويم نحو الغايات المنشودة . فهنالك حاجة إلى إجابات سليمة حول كيفية تحرير فلسطين وإدارة الصراع وخوضه ، كيفية إنجاز عملية التحرير والاستقلال ، كيفية معالجة مشاكل التجزئة والانقسامات المختلفة ، كيفية جعل الجهاد والتوحيد وقيادة الأمة أمرا معاشا وممارسا على نطاق واسع ، كيفية حل مشاكل العدالة الاجتماعية سياسيا وإقتصاديا ، كيفية مواجهة عشرات ومئات المشاكل التي تحتاج إلى إجابات مناسبة .

هذا هو التحدي الكبير ، ولكن مواجهته غير ممكنة ما لم نحدد الأرض التي نقف عليها .

باب
في الرد على من يجزىء الاسلام لنقده

يلاحظ من أسلوب أغلب منتقدي الاسلام أنهم يسددون سهامهم إليه جزءا جزءا . فيأخذون هذا الجزء أو ذاك منفردا وحده ، ثم يعمدون إلى نقده وتجريحه ، خصوصا ، حين يحاكمونه على أساس منظور آخر يقوم على منطق غير منطق الاسلام أو حين يتم تصور فعل ذلك الجزء ضمن كل آخر غير الكل الاسلامي وبهذا يستطيع أصحاب المستوى الأول أن يسجلوا نصرا سهلا ، ويضعوا المدافع عن الاسلام في مواقع ضعيفة وهو يدافع عن ذلك الجزء ، خصوصا ، حين يجر إلى مناقشة كجزء قائم بذاته معزولا عن كله الاسلامي .

وعلى سبيل المثال : ما إن يطرح موضوع الاسلام أمام أصحاب الحداثة الغربية حتى تنهال التساؤلات والتجريح فيما يتعلق بحكم الاسلام الذي يسمح بالزواج بأكثر من امرأة واحدة حتى أربع نساء ، وفيما يتعلق بحكمه في الارث ، او بسماحه بالتجارة الخاصة ، أو بالملكية الفردية ، أو باستئجار عامل أو فاعل للعمل في مشروع خاص ، أو حين يطلب تفسير مناسك الحج . إن كل جزء من هذه الاجزاء إذا نوقش على حدة خارج الاطار الاسلامي الكلي يفقد كثيرا من معناه ولا يصبح جزءا منطقيا أو صحيحا . فلو نوقش ، على سبيل المثال ، حق الملكية الفردية على حدة . لأصبح ما بين أيدينا رأسمالية لا إسلاما . وإذا نوقشت العبادة على حدة فسيصبح ما بين أيدينا مسيحية لا إسلاما ، وإذا نوقشت مسألة تعدد الزوجات أو الارث على حدة فسيصبح ما بين أيدينا نوع من الجاهلية أو نمط ساد في عصور متخلفة ولا يحمل منطقا . أي لا يبقى ما بين أيدينا إسلام .

ولهذا إن الانزلاق في مناقشة أي جزء من الأجزاء على حدة لا يجعل من الممكن الدفاع على الاسلام . وهذا لا ينطبق على ما يأخذه الأعداء ، عادة على الاسلام فحسب ، وإنما ينطبق أيضا على تلك الجوانب مثل الأخوة أو الصدق أو المساواة بين البشر أو الصدقة ، فإن هذه أيضا لا تكون الاسلام حين تنزع من الاطار الاسلامي الكلي لأنها ستصبح البوذية أو أي شيء مشابه .

هنا قد ينبري البعض إلى القول إذا لم يكن من الممكن مناقشة أي جزء من أجزاء الاسلام على حدة فما هو هذا الاسلام ؟ وكيف يمكن أن يجري النقاش حوله أو أن يفهم ؟

حقا إن هذا السؤال هام جدا ، وتقرر الاجابة عليه مدخلا لأحد الردود التي يمكن أن يرد بها على المتغربين . أما السبب في ذلك فيرجع إلى أن الاسلام يشكل منظومة متكاملة تتماسك أجزاؤها وتتفاعل فيما بينها لتشكل وحدة عضوية متحركة حيوية لا تجعل من الممكن أن يفهم أي جزء على حدة وإنما ضمن وضعه في الاطار العام أو من خلال علاقته بالوحدة الكلية أي بالأجزاء الأخرى مجتمعة وفي آن واحد . وهذا ما يفهم من القرآن الكريم حين يدين الذين يأخذون بعض الكتاب ويتركون بعضه . أو حين يؤكد المسلمون على القاعدة التي تقول « بأخذ الاسلام كله أو تركه كله » .

إن هذه جميعا تثبت ما ذهبنا إليه من فهم ، وهو التعامل معه كوحدة متكاملة تتماسك أجزاؤها بعلاقة عضوية حية متفاعلة .

تساعد هذه النظرة الكلية التي تتناول مجموع الجوانب في آن وترى الجانب الواحد ضمن علاقته بالكل ، على الوصول إلى فهم عميق للاسلام ، وامتلاك معيار في التعامل مع الأجزاء ، ومن ثم امتلاك معيار في عدم السماح بالهجوم على الاسلام من خلال عزل أي جزء من أجزائه ، أو من خلال إبراز أجزاء وتجاهل أجزاء أخرى . إن أسماء الله الحسنى لا تدرك إن لم تؤخذ بكليتها ويؤخذ كل اسم منها ضمن إطارها جميعا . أما إذا لم نفعل ذلك فلا يكون ما عندنا هو الاسلام . فلو أخذت الاسماء الدالة على الرحمة والمغفرة والرأفة مثل أسمائه تعالى : الرحمن ، التواب ، الغفور ، العفو . دون بقية الأسماء يرى الله كما تراه المسيحية لا كما يراه الاسلام . وإذا أخذت الأسماء الدالة على إنزال القصاص ، والمحاسبة ، والعقاب مثل أسمائه تعالى : المحصي ، المنتقم ، الحسيب ، الجبار ، القهار ، المتكبر ، المميت دون بقية الأسماء فسوف تأتي الرؤية أقرب إلى الرؤية التوراتية منها إلى الرؤية الاسلامية . وكذلك الأمر حين تؤخذ الأسماء الدالة على إبعاد أخرى من أسمائه تعالى مثل العدل ، الحق ، المقسط ، الهادي أو مثل الحليم ، السميع ، علام الغيوب ، أو مثل مالك يوم الدين ، القابض ، الباسط ، الرافع ، الخافض ، المعز ، المذل ، الرزاق ، المانع ، البر ، الشكور ، الغني ، العزيز ، القدير . فإن أخذ عدد من هذه الأسماء دون الأخرى يقود إلى غير الاسلام .

ولهذا وجب أن يفهم العقاب والقصاص في إطار العدل والرحمة والمغفرة وغير ذلك . وكذلك العدل والحق يفهمان في إطار التوحيد كما في إطار الحلم والرحمة والقصاص وغير ذلك . بل ما من صفة يدل عليها اسم من أسماء الله الحسنى إلا وجب أن يدرك في إطار كل أسماء الله الحسنى جميعا . وبهذا

يكتمل الاسلام بتماسك كل الأجزاء تحت مبدأ التوحيد فيقوم التكامل في وحدة عضوية متفاعلة يشد الجزء فيها إزر الأجزاء الأخرى ، ولا يجد تجليه إلا من خلال اعتباره جزءا من كل .

بكلمة أخرى ، إذا كانت أسماء الله الحسنى لا تدرك في الاسلام إلا بمجموعها ولا يستقيم الاسلام إلا بها جميعا . فكيف يمكن أن يناقش أي جانب من جوانب الاسلام مجزوءا أو منتزعا من الكل . وكيف يمكن أن يرى رؤ ية صحيحة إلا ضمن وضعه في إطار الكل .

ويأخذ منتقدو الاسلام عليه إباحته الزواج بأكثر من امرأة واحدة حتى أربع نساء . فيطرحون هذه المسألة كموضوع قائم بذاته . ويستدرجون المسلمين إلى مناقشتها دون وضعها ضمن الاطار الاسلامي ككل . لأن قراءة هذه المسألة يجب أن تكون من خلال المفهوم الكلي للاسلام فيما يتعلق بتكوين المجتمع ونهج الحياة وأيجاد التوازن الذي يسمح بتوحيده على أساس من الحق والعدل . وبهذا لا يصح أن يكون تعدد النساء هو الاسلام أو هو حكم الاسلام للعلاقة بين الرجل والمرأة ، وإنما يصبح مجرد جزء من بين أجزاء أخرى يهدف إلى معالجة نقص معين ناجم عن حالات تسرب في الاتجاه الأعم ، وبكلمات أخرى أن الأصل في الاسلام ليس التعدد . لأن الفطرة لا تسمح بذلك ، مثلا ، لا يستطيع كل الرجال ، ولا أغلبيتهم أن يتزوجوا بأكثر من واحدة بسبب النسبة العددية بين النساء والرجال إن لم يكن لأسباب أخرى . ومن ثم لا يمكن أن يناقش موضوع التعددية باعتباره أصلا أو باعتباره مبدأ الأساس في العلاقة ، فضلا عن ضرورة وضعه في الاطار العام من أجل أن تحدد الوظائف التي يقوم بها لحل مشكلات معينة مثل مساهمته في حل مشاكل الترمل والعنس أو عند حدوث نقص في عدد الرجال عن عدد النساء ، أوحق كل امرأة في أن يكون لها زوج وولد وحقها في ألا تعيش مهجورة . فمثل هذه الحالات تواجهها كل المجتمعات بلا استثناء . وقد قدمت لها بعض المجتمعات حلولا مثل القبول بالبغاء العلني أو السري، ومن بينها العلاقات مع الحيوانات كالكلاب والقطط ، ومنها الغوص في السكر والمخدرات . ومنها العيش مع الألم والكبت . إن هذه حلول لا يقبلها الاسلام ما دام معياره المجتمع ككل ، والحياة ككل وعندما يكون للنساء جميعا حق الزواج والعيش السوي . الأمر الذي يجعل إباحة الزواج بأكثر من واحدة ، أحد الحلول لمشاكل في منتهى الخطورة تعرض الأخلاق العامة لأشد المخاطر . وقد ينجم عنها أهوال أشد ألف مرة مما يصفه المتغربون من أهوال الزواج بمثنى أو ثلاث أو أربع .

إن الذين يستعظمون الزواج المنظم والمقيد بسلسلة من القيود والاعتبارات وضمن نظرة كلية ونظام متكامل لا تراهم يستفظعون العشق على الزوجة ، ومعاشرة العشرات دون زواج ، وإنما في أشكال متعددة،ولا يهولهم الانحرافات النفسية والخلقية المتعددة بالنسبة إلى النساء والرجال ، فأين المنطق في كل هذا ، إنهم يناقشون موضوع التعدد دون أن يعبأوا بتقديم حلول ، شاملة للمشاكل

الخطرة المذكورة أعلاه ـ البغاء ، التعددية في الممارسة الجنسية دون زواج ، الوحدة والانحرافات النفسية والأخلاقية بسبب العنس أو الترمل . . الخ . ومع ذلك لم يقل الاسلام إن إباحة ذلك القدر من التعدد يحل تلك المشاكل وإنما يشكل أحد الحلول إلى جانب عشرات المعالجات الأخرى مثل تقويم الأخلاق والرياضة الروحية والصبر والتمسك بالمثل العليا وغير ذلك مما يقترحه الاسلام لكي تتضافر جميعا لمهاجمة تلك المشاكل.ومع ذلك فهذه جميعا تخفف من تلك المشاكل إلى حد بعيد، ولكنها لا تحلها نهائيا ولا تقضي عليها قضاء مبرما . ولكن إذا كانت تلك الحلول متكاملة لا تحل الاشكال حلا تاما فكيف حين يقتصر على بعضها .

إذا كانت كل امرأة لها الحق في العاطفة وفي الزواج وفي إنجاب الأطفال وفي العيش ضمن عائلة ، وإذا كانت كل امرأة لها الحق في عدم العيش في الوحدانية الموحشة وفي العزلة أو الانحراف فكيف يمكن أن يمارس هذا الحق في الحالات التي يفتقد فيها الزوج أو يحدث العنس أو يقل عدد الرجال بسبب الحروب (الاسلام جهاد متواصل)؟ هنا يطرح حل من جانب الاسلام لهذه الحالات الشاذة هو التعدد . وهذا له قيوده وشروطه وظروفه ، مثلا ، أن يحكم بالتقوى والعدل وخير الجماعة .

ثم لينظر إلى المسألة من زاوية حق المجتمع في المحافظة على أخلاقه وصحته العامة وفي المحافظة على توازنه الداخلي فكيف يستطيع أن يعالج الحالات المذكورة أعلاه دون أن يتساهل بالبغاء وبعدد الانحرافات الأخرى ، بما فيها ، حرمان أعداد كبيرة من الأطفال من العيش العائلي أو القبول أن يترعرعوا في ظل هذه الانحرافات.أو تلك . وذلك حين لا يقبل ، بما يقدم الاسلام من حلول ، من ضمنها الزواج من أكثر من واحدة ، حتى أربع نساء .

طبعا يلاحظ مما تقدم أن مناقشة هذا الجزء غير ممكنة إلا من ضمن الرؤ ية الاسلامية ككل . ولهذا اقتراح مثل هذا الحل في إطار مجتمعات لا تأخذ بالاسلام لا يشكل نهجا سليما . لأن صلاحية مثل هذا الجزء مرتبطة بالاطار الاسلامي بكليته ولا تنبع من ذلك الجزء بحد ذاته . ولعل هذا هو السبب الذي أظهر صورا بشعة للزواج بأكثر من واحدة في المجتمعات التي لا تطبق الاسلام ولا يتم الزواج فيها ضمن الأخذ بالاسلام ككل . أي حين يتم خارجا عن توفر التقوى والعدل ومنفعة الجماعة ، وسائر التعاليم الاسلامية والمناخ الاسلامي العام ، أي ضمن إطار يحارب الأنانية والشره ، ويدعو إلى التحلي بمكارم الأخلاق . أو بكلمة أخرى أن ممارسة مثل هذا الحق دون الارتباط بأخلاق الاسلام وتعاليمه يشكل سؤ استخدام للحق . وهذا ما يمكن أن يحدث بالنسبة إلى أي حق . أي أن يساء استخدامه . وهكذا يتضح أكثر فأكثر ما هو المقصود بالقول إن ما من جزء من أجزاء الاسلام يمكن مناقشته معزولا عن الكل .

إن هذه المنهجية في رؤ ية كل جزء من أجزاء الاسلام ضمن الكل تنطبق حتى على التقوى ، خصوصا إذا لم يفسرها البعض ، بمعنى تنفيذ كل أجزاء الاسلام ، وإنما قصرها على العبادة والابتعاد بالذات عن مشاكل الحياة وقضاياها . فالتقوى حين لا تكون شاملة ولا تكون جزءا من الكل الاسلامي قد تصبح رهبانية لا إسلاما . لأن التقوى في الاسلام لا تقتصر على خلاص النفس ، إنما تشترط الأخذ بالاسلام ككل مثلا الجهاد في سبيل الله ، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، بما في ذلك في مواجهة الحكام والطغاة ، نصرة الحق والوقوف مع العدل ، وعدم صم الآذان عن صرخات المظلومين والمستضعفين . إنها العمل الدائب ، وممارسة كل مقتضيات الحياة بما في ذلك الزواج وإنجاب الاولاد ، وتلبيس ما للبدن من حقوق وما للنفس من حقوق . وهذا لا يناقش هذا الجزء إلا من خلال الاسلام ككل . ولا يفهم إلا من خلال فهم روح الاسلام شأنه من هذه الزاوية شأن الأجزاء الأخرى .

الأمر كذلك في الأحكام الاقتصادية المختلفة حيث نجد العلاقات الاقتصادية تجمع بين الملكية الفردية والملكية المشاع والملكية الجماعية وملكية الدولة . ولكن هذه أيضا مرتبطة بمنظومة كاملة من الأحكام مثل تشجيع الطموح والحوافز وإعطاء الميراث للذرية والمحافظة على الملكية وتنميتها وفي المقابل محاربة الجشع والطمع والاحتكار ، وتشجيع الصدق والامانة والقناعة ، وتقوية الاتجاه نحو العمل الصالح والخدمة لوجه الله والحث على الجهاد بالأموال والأنفس ، النظر إلى المال والثراء المادي والأملاك والمتع كجزء من حطام الدنيا واعتبارها فتنة ولكن في الوقت نفسه اعتبارها زينة الحياة الدنيا ومن ثم لا يكون فهم كل هذه الجوانب فهما عميقا إلا إذا رؤ يت مجتمعة ، يكمل بعضها بعضا وتسد واحدتها نقص الأخرى وسلبياتها وتشكل الواحدة مضادا حيويا ضد طغيان الاتجاه المتابل لا ضد وجود الاتجاه المقابل وحقه في الاشباع بقدر محدود .

وبهذا يرد على تلك الانتقادات التي تلتقط جانبا من هذه الجوانب وتنتزعه من الكل ، فتركز النقاش حوله مثل الملكية الفردية أو التجارة أو تنمية رأس المال ، أو استخدام ايدي عاملة ، وذلك لكي تثبت أن الاقتصاد الاسلامي رأسمالي . وهنالك من يحاول أن يثبت العكس فينتزع بعض الجوانب لكي يثبت أن الاقتصاد الاسلامي « اشتراكي » . ولكن في كل الأحوال إن مناقشة أي جانب لا تكون بالدفاع عنه بحد ذاته منزوعا من الكل الاسلامي ، وإنما ينبغي أن ترسم الصورة الكلية أولا ، بما يظهر روح الاسلام ونهجه في معالجة الموضوع الاقتصادي ككل وفي معالجة ذلك الجانب باعتباره جزءا من الكل الاسلامي ومن ثم يرى أي جانب من الجوانب ضمن الاطار العام . حين يمكن أن يدافع عنه باعتباره جزءا لا كلا ، بينما حجة أعداء الاسلام تتجه لتعتبره كلا وتناقشه كذلك .

ومن هنا يلحظ أن أحد الأساليب المناسبة في الرد على منتقدي الاسلام يتركز في دفع النقاش نحو الكل الاسلامي لا نحو هذا الجزء أو ذاك ، ومناقشة منهجية في إقامة الوحدة المتوازنة المتعايشة بين أشياء وحاجات وجوانب واتجاهات مختلفة ومتناقضة . ومن ثم العودة إلى مناقشة أي جزء ضمن وضعه في الاطار الكلي . وذلك بإظهار الاختلاف الجوهري بين نهج الاسلام وتلك المناهج التي تضع الخيار بين ملكية أو لا ملكية ، استغلال اقتصادي أو لا استغلال ، طموح أو قناعة ، توزيع متساو للثروة أو لا توزيع ، شهوة أو حرمان . وإلى ما هنالك . ولا شك في هذه المنهجية وحيدة الجانب حين تطبق على أرض الواقع الاجتماعي والانساني سواء أكانت ضمن هذا الخيار أم ذاك . الأمر الذي لا بد أن ينشأ عن تطبيقها على تلك الصورة طغيان لمصلحة جانب وحرمان وقهر جوانب أخرى أساسية لها حق في الوجود والاشباع ، ولو ضمن حدود ضيقة . فالحياة على المستوى الاجتماعي العام مشكلة من جوانب عديدة ومجالات كثيرة وهذه وتلك في داخلها تناقضات وتنازعات واختلافات فهل الخيار هو بين هذا وذاك أم الخيار بين هذا وذلك وتلك وهاتيك ضمن وحدة تقدر لكل قدر في الوقت المناسب وفي المكان المناسب دون أن تقبل لجانب بأن يطغى ويلغي الجوانب الأخرى أو يقهرها قهرا ، وإنما يتعايش معها ويتحد بها وهي نقيضة ومخالفة له وهذا لا يقوم بين قطبين متواجهين فقط وإنما بين جوانب عديدة وهذا ما يجعل التوازن يحمل سمة العدل لا المساواة بين الجوانب المختلفة . أي ليس المقصود بالتوازن توزيع حصص بالتساوي وإنما المقصود إعطاء كل ذي حق حقه وقدره . مما يجعل الوحدة الشاملة تتماسك وتتحرك على أفضل وجه . وهذا يقتضي نفي التساوي أو المساواتية في التوازن وتأكيد العدل والحق في التوازن . كما يقضي نفي طغيان جانب على الجوانب الأخرى .

ولهذا يصبح النقيض الأساسي الذي يجب نفيه من عملية الوحدة هو الكفر بدل التوحيد ، والتجزؤ بدل الوحدة ، والطغيان بدل العدل . فإذا كان النهج الاسلامي يجمع في الوحدة المختلفات والمتناقضات ويقدم الحل لكل مشكل من مداخل عديدة وزوايا متعددة فذلك لا يعني أنه يجمع بين الطغيان والعدل أو بين النفاق والحق أو بين الكفر والتوحيد وإنما يجمع الجوانب المختلفة التي تتشكل منها إنسانية الانسان أو تلك التي يتشكل منها المجتمع . فالفرد يحمل نوازع ورغبات وغرائز وتطلعات عديدة في جسده ويحمل دوافع في روحه ونفسه . وإن هذه جميعا ليست من معدن واحد وإنما هي مفارقات ومتناقضات . فهنالك مثلا الجوع والجنس ، والبرد والحركة ، والأمن والطموح ، والخوف والشجاعة ، والفردية والجماعية ، والمطلوب أن تشبع جميعا وألا تطغى إحداها بما يسحق الأخريات . وهنا لا مفر من نهج توحيدي يقوم على الحق والعدل لكي يكون بالامكان تأمين اشباع بقدر مناسب لكل جانب لكي يكون بالامكان إشباع الجميع بأقدار تسمح بأن تمضي الأمور على أفضل وجه وألا يقع ما يؤدي إلى الاضطراب

والاختلال. أي ألا يقع الكفر والطغيان والنفاق. لأن وقوع هذه يعني الاضطراب والاختلال الشديدين. ومجافاة الفطرة والابتعاد عن الحال السوية.

يأخذ بعض منتقدي الاسلام هذا الحل أو ذاك الحل من الحلول التي يطرحها في مواجهة هذا المشكل أو تلك المعضلة. وذلك لكي يبينوا أن الحل المشار إليه ليس حلا قادرا على مواجهة ما يتصدى له من مشكل أو معضلة. ولكن هنا أيضا رد يعتمد مناقشة الحل المذكور من خلال وضعه ضمن المشروع الاسلامي كله في مواجهة المشكلات والمعضلات. وتجنب مناقشته معزولا أو حلا قائما بذاته.

لو رصدنا معالجة الاسلام لأية مشكلة من المشكلات التي تواجه الفرد أو الجماعة أو الأمة فسنراه يتناولها، من خلال، عدة حلول في آن واحد وإن كان لا مفر من أن تتفاوت النسب في الدور الذي يلعبه كل حل في عملية المعالجة الكلية. وعلى سبيل المثال أن الاسلام لا يعالج السرقة بالقانون والعقوبة فقط، ولا يعالجها بتحسين أحوال الناس وإزالة أسباب الحاجة المادية فقط، ولا يعالجها بتحسين التربية وبناء التكوين الأخلاقي وتقوية الوازع الديني الداخلي فقط، ولا يعالجها من خلال تدخل الأقربين في ردع السارق فقط. وإنما يعالجها من خلال ذلك كله بل هنالك ما يزيد على ذلك ربما فات ذكره. أي أنه يواجه المشكلة من عدة جوانب دون أن يغفل التشديد على هذا الجانب أكثر من ذاك.

هذا ينطبق على منهج الاسلام في مكافحة مختلف الرذائل كما في نشر مختلف الفضائل وبنائها. بل إن هذا يشكل أحد العناصر ووحدتها وشموليتها التي يجندها في مواجهة أية حالة من الحالات. أي إنه من جهة يشمل القسط الأهم فيما يطرحه هذا النظام أو ذاك من معالجات ولكن لا يقف عنده فيتعداه ليشمل جوانب أوسع وأكبر وربما أنجح. ولكن تبقى الميزة الأساسية ليست العددية وهي الوحدة الحية التي تقدم فيها تلك العناصر المتعددة.

وهكذا يلاحظ هنا أيضا أن أخذ بعض الاسلام وترك بعضه والتخلي عن روحه ونهجه هو الطريق إلى شن الهجمات عليه، او إلقاء الشبهات حوله، أو الانحراف عن جادته.

على أن الأخذ بالاسلام ككل وإقامة وحدة بين كل أجزائه تقوم على أساس إعطاء كل ذي حق حقه، فلا يبالغ بحق هذا ولا يبخس بحق ذاك، يحتاج إلى دقة عالية ورهافة وشفافية وعمق وعلم. إنها تحتاج إلى تقدير دقيق لكي يحقق العدل، فيعطي كل جانب قدره وحجمه وحقه. وتظهر صعوبة هذا الأمر حين يلحظ أن الجمع الحي بين جوانب الاسلام المختلفة لا يقوم على مساواتية تبسيطية، ولا

على ثبات وسكونية. فهنالك الثوابت والأصول وهنالك الفروع والمتغيرات. وبهذا تكون هذه الوحدة الاسلامية المتماسكة الأجزاء والشاملة لكل الجوانب تحمل في داخلها، حركتها التي تجعل الاسلام قادرا على معاصرة الزمان وملاءمة المكان ومواءمة الظروف، ومراعاة الخصوصيات.

لعل معالجة الاسلام لمشكلة المال تعطي صورة على الوحدة التي تحمل في داخلها حركة لا سكونا، وحالة مركبة من جوانب عديدة تقوم العلائق بينها ضمن توازن دقيق لا ضمن مساواتية تبسيطية. فالمال من جهة فتنة، وهو، من جهة أخرى، زينة الحياة الدنيا، وقدر لكثير من أن يحبوه حبا جما، وهو من جهة رزق من الله، ومن جهة لا يغني ويشل اليد التي تكنزه، ويقطع اليد التي تسرقه، ويهلك النفس التي تقترفيه، ويتركها ملومة محسورة حين تبذر فيه. وهو أيضا يورث للبنين لينعموا به، ويعطى زكاة ويتقرب بها الى الله. وهو من حطام الدنيا لا يليق بالمؤمن أن يقع في أسره وحبه، إلى ما هنالك من حالات. وهنا يطرح السؤال كيف تقام المعادلة السليمة التي تجمع كل هذه، فلا تفهم إحداها إلا ضمن هذا المجموع؟ ثم كيف تقام تلك المعادلة فيما بين مختلف الجوانب التي عولج بها موضوع المال حين توضع في إطار الاسلام ككل؟

لو قيل للناس لا تقربوا المال ولا تسعوا في الأرض لأن المال فتنة، فأين نذهب بالآيات الكريمة التي تصف المال زينة ورزقا. والأمر كذلك إذا قيل العكس. كما أن الأمر لا يحل إذا جرت محاولة للتوفيق بين تلك الجوانب على أسس المساواتية. لأن هنالك تعاليم أخرى، وضعها الاسلام أمام الناس فحضهم على الجهاد بأموالهم وأنفسهم بل وضع بالأولوية قاعدة التوحيد « لا إله إلا الله » وحث على الايمان والتقوى والجهاد في سبيل الله. ومن ثم لا يعالج موضوع المال إلا بعد ذلك وفي ظله. مما يجعل من الممكن البدء بحل المعادلة بين الجوانب المختلفة التي عولج بها موضوع المال. أي بعد أن يترسخ التوحيد ويتعزز الايمان وتشتد التقوى في قلب المرء، ويقبل على الجهاد بنفس راضية مطمئنة، فعندئذ يمكن أن يسعى في الأرض ويكسب المال حلالا، ويأكل من الطيبات دون أن يخشى من طغيان حب المال أو الوقوع في عبوديته. بل يمكن أن تقوم عملية التوازن بين الجوانب المختلفة التي يشملها الاسلام بما في ذلك الجوانب المتعلقة بالمال.

إن أحد المعايير في التحقق من مدى صحة ذلك التوازن يتمثل في اللحظات التي تفرض على المرء أن يختار فيها بين التقوى والجهاد من جهة والمال والسعي لكسبه من جهة أخرى. فإذا اختير الجهاد واختيرت التقوى كان البناء متوازنا توازنا سليما لم يقع بالمساواتية فيما بين الجوانب المختلفة ولم يتسم بالسكونية في إقامة المعادلة، وإنماكان قادرا على الانتقال من معادلة إلى أخرى عندما يفرض عليه أن يختار أو أن يخفف من الفروع لحساب الأصول :

وبهذا تكون مواجهة كثير من الاتهامات التي توجه إلى هذا الجزء أو ذاك من أجزاء الاسلام تتطلب أن يرى الجزء عبر علاقته بالكل .

تبقى ملاحظة لا بد منها ، وهي إن هذا الاسلوب في الرد على منتقدي الاسلام ، أي تجنب مناقشته معهم جزءا جزءا ، وإنما تناول الجزء من خلال موقعه في الكل الاسلامي ، لا يعني استخدامه من قبل الذين أقبلوا على دراسة الاسلام وقلوبهم عامرة بالايمان . لأنهم في حاجة إلى دراسته جزءا جزءا دراسة مستفيضة معمقة ، وعدم الاقتصار على تناوله ككل .

باب

في الحديث والقديم والمعاصر والماضي

كلما طرح موضوع الاسلام ، ينبري المتغربون إلى القول أن هذا يعني الابتعاد عن معطيات القرن العشرين . ويصورون الأمر كأنه عود بالعالم المعاصر إلى الوراء أربعة عشر قرنا . ويذهب البعض إلى رسم صورة كاريكاتورية لأي اقتراب من الاسلام فيقولون يجب أن يعود أبو لهب ، والنجاشي ويعود كسرى وقيصر ، وتنصب الأصنام حتى تستطيعوا تطبيق نظام الاسلام مرة أخرى .

وبهذا تبدو الدعوة إلى الاسلام هزلا لا جدا ، وعملا خياليا غير قابل للتحقيق على أرض الواقع المعاصر .

ولكن ، هل حقا يراد من ذلك إعادة عجلة التاريخ أربعة عشر قرنا ؟ أو هل يراد أن يقضي على البشر المعاصرين ويطالب بإحياء عظام أبي لهب ، والنجاشي أو كسرى وقيصر وهي رميم ؟ أم أن معالجة وقائع العصر الراهن هي موضوع الصراع ؟

بكلمة أخرى ، في الحقيقة ما من حصيف يدعو إلى الأخذ بالاسلام ، أو إلى الثورة الاسلامية ، إلا ويدرك تمام الادراك أنه يواجه وضعا مختلفا عن أوضاع القرن السابع . ويعلم أن عليه الاجابة من خلال الاسلام على قضايا الزمن القائم ومشاكله . وهو إن أخطأ فسوف يخطىء في نوع إجاباته لا في اختياره للاسلام ، ولا في عدم إدراكه ضرورة التمييز فيما بين الظروف المختلفة عن بعضها مكانا وزمانا . ومن ثم عليه أن يعطي إجابات تناسب كل حالة وظرف . ولكن مبنية على الاسلام وباتجاهه ولا تخرج عليه . أي أنه لا يفرض الاحكام وفق قالب جامد كما يحاول البعض تصويره هزلا .

طبعا ثمة فرق بين أن يرى ثورة الاسلام الاولى نموذجه ويهتدي بالقرآن ويقتدي بسنة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأن يحاول إعادة إحياء الأوضاع السابقة أربعة عشر قرنا .

وإذا استخدمنا التعبير المحدث نقول : أنه يقوم بمعالجة وضع ملموس من خلال هداية « نظرية » ! ـ مع التحفظ على محدودية كلمة نظرية ـ فيحاول تقديم الحلول الاسلامية وفق رؤ يته واجتهاده . أما مدى صحة أو عدم صحة ، مناسبة أو عدم مناسبة ، ما يقدمه من معالجة وحلول فهذه مسألة أخرى . وهذا ما ينطبق أيضا على جميع مدعي الحداثة والعصرية . لأن مدى صحة أو عدم صحة ، مناسبة أو عدم مناسبة ما يقدمه هؤ لاء ، من معالجات وحلول للقضايا العالمية والمحلية المعاصرة مسألة لا تتقرر ، وفق رأي الكثيرين منهم ، بمجرد ارتكازهم الى نظريات وأفكار جديدة أبنة ساعتها ، أو ولدت خلال القرون الثلاثة الماضية . فالجدة هنا لا تعني الصحة ، ولا تعني بأنها مناسبة بالضرورة . وذلك لأن من الممكن أن تكون خاطئة ، أو مضرة ، أو مدمرة ، أو سيئة ، أو شريرة مفسدة للمجتمع الانساني كله . كما أن القدم لا يعني بالضرورة ، أنه غير مناسب ، فقد يكون أساسا صالحا يبني عليه ، وقد يحمل الارتكاز إليه الخير كله .

أما المسألة الثانية في هذا الصدد فهي أن القائلين بالوقوف على أرض الاسلام عقيدة وثورة ونظاما، يرونه منظومة متكاملة فكرا ونظرية ومنهجا ومفاهيم . ومن ثم فهو هداية كما هو دليل عمل أيضا لا قالب جامد متحجر . الأمر الذي يسقط بيد جماعات الحداثة الادعاء بأنهم يحتكرون القدرة على استخدام العقيدة والنظرية دليل عمل .

يعتبر أصحاب الحداثة والمعاصرة أن نظرياتهم وأفكارهم ومناهجهم تشكل هداية في بحث المشكلات ومعالجتها ، وإيجاد الحلول لها ، أو تشكل دليل عمل . ومن ثم يعترفون أن كل عمل نظري أو فكري سابق لا ينطبق على كل زمان ومكان ضمن الحدود نفسها ، أو على الصورة ذاتها . ومن ثم يشكل مرتكزا وأساسا وهداية ودليلا ، ولكن لا يشكل جوابا مباشرا جاهزا . مما ينزع سمة الحداثة والمعاصرة عن أية نظرية أو فكرة أو معيار أو مفهوم ، أو منهج (لا يمكن نزع أي منهج عن نماذجه وتطبيقاته ، وكل نموذج وتطبيق شأن حدث في الماضي) . ذلك لأن حركة الوقائع والأوضاع لا تتوقف . ومن ثم هنالك أوضاع ووقائع محددة مع كل لحظة من لحظات الحركة . مما لا يسمح بإعادة صورة أي عصر أو قرن أو عام . الأمر الذي يجعل « قدم » أو « حداثة » أية فكرة أو نظرية أو مفهوم أو معيار أو منهج مسألة نسبية ضمن تساوي الجميع في القدم . وعلى سبيل المثال أن نظريات القرن الثامن عشر ، أو التاسع عشر ، أو العقود المنصرمة من القرن العشرين أصبحت شائخة . ولم تعد قادرة على الاجابة عن سمات الوضع الراهن عالميا ومحليا . وهذا يفسر لماذا وصف فريدريك أنجلز برنامج البيان الشيوعي بالشائخ بعد مضي خمسة عشر عاما على كتابته .

لهذا يمكن القول لكل أصحاب الحداثة الذين يأخذون على الاسلام قدمه بالنسبة إلى العصر الراهن إن مآخذكم هذه تنطبق أيضا ، على ما تحملون من نظريات وأفكار ومفاهيم ، ومعايير

ومناهج ان كنتم ستقيمون الحجة ضد الاسلام بسبب القدم .

قد يقال أن هنالك النظرية في أركانها الأساسية التي تشكل عناصر الثبات والعمومية ، وهنالك موضوعاتها وحلولها وتطبيقاتها ، وهي عناصر التغير والخصوصية . أي العناصر التي سرعان ما يمضي زمانها وتصبح قديمة . لو قبلنا بهذا التحديد لأمكن أن يرد الاسلاميون عليه بأن للاسلام أركانه وأساسياته ومنهجيته كما أن له موضوعاته وحلوله وتطبيقاته التي تراعي شروط تغير الزمان والمكان . ولهذا ما معنى مناقشة الاسلام باعتباره فكرا قديما غير قادر على المعاصرة ، واتهام الاقتراب منه « بالسلفية » وعدم العيش في الحاضر . وما إن يطرح الموضوع إلا ويصار إلى الحديث عن العودة أربعة عشر قرنا إلى « وراء » . . ثم في المقابل ، ما معنى عدم مناقشة النظريات « الحديثة » ـ نظريات القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ـ باعتبارها فكرا قديما ، وما معنى عدم مناقشة أصحابها باعتبارهم « سلفيين » أي يتبعون من سلفوا ، ثم لماذا لا يقال حين تطرح تلك النظريات إننا أمام عودة إلى الوراء ؟ إن هذا لا يكون إلا إذا استخدم معيار هنا ولآخر هناك . أما إذا طبق معيار واحد هنا وهناك فسوف يستقيم النهج وعندئذ يسقط بأيدي مدعي الموضوعية والعلمية ، أو المعاصرة والحداثة .

وبالمناسبة أن تعبير سلفي في الاسلام لا يجوز أن يفهم بالمعنى الذي يستخدمه به المتغربون . لأن السلفية تعني الاقتداء بالسلف الصالح والتعلم منهم ، بما في ذلك ، التجديد ومراعاة الزمان والمكان والظروف .

أما المسألة الثالثة ، وهي مترتبة على المسألتين السابقتين فإنها تفرض طرح الموضوع على أساس تناول جوهر منظومة الأفكار والنظريات والمفاهيم والمعايير والمناهج في كلا الجانبين ومن ثم وضع حد للمقولات التي تثبت صحة أو عدم صحة هذه المنظومة النظرية أو تلك ، على ضوء معاصرتها أو عدم معاصرتها . وهذا ما يسمح بالحكم الفصل بين هذه الجبهة وتلك ، ذلك حين يناقش جوهر كل منهما ومدى صلاحه في إعطاء الأجوبة لمشاكل العصر الراهن . فلا يعتمد تاريخ المولد حكما ومعيارا . واذا اعتمد الجوهر اساسا فعندئذ لن تنفع المتغربين « عصرية » نظرياتهم وأفكارهم ومناهجهم ، ومعاييرهم ومفاهيمهم . لأنها ليست دليلا بحد ذاتها على صحة ما يذهبون إليه . كما لن تضير المسلمين تلك الحجة التي تأخذ على الاسلام نزوله في القرن السابع . لأن القدم ليس دليلا على عدم صحة ، او لا تناسب ، ما يذهب إليه الاسلام أو ما يجتهد به أهله .

بكلمة أخرى ، أن المسألة الثالثة تقضي بأن يأتي كل ببرهانه على صحة ما يقول مستندا إلى جوهر ما يقول . أي فلتوضع العقيدة والنظرية والمفهوم والمعيار والمنهج قبالة العقيدة والنظرية والمفهوم والمعيار والمنهج . ثم يصار إلى وضع ما يخرج به كل منهما قبالة نظيره في فهم مشاكل العصر وتفسيرها

وطرق معالجتها وإيجاد الحلول لها وتحديد الأهداف التي يراد الوصول إليها . وعندئذ يصار إلى القول أي من النجدين يمثل العصرية والحداثة ؟ بمعنى أي السبيلين يستطيع إعطاء الأجوبة الصحيحة لمشاكل الانسان المعاصر ؟ وبهذا لا تصبح العصرية مرادفة لآخر (تقليعة) أو موقوفة على حداثة المولد ، وإنما تصبح ذات مفهوم آخر يعتمد على جوهر مايقدم من معالجات وحلول وأهداف معياراً ومقياسا .

يمكن أن يلاحظ هنا أن القديم إذا تواصل كما حدث مع الاسلام يعني أنه يحمل خبرة تاريخية أغنى بكثير من خبرة تجارب عمرها ثلاثة أو أربعة قرون . ومن ثم فهذه مسألة هامة عندما يأتي المرء ليخرج بالعبر من التاريخ وهو يقترح الحلول للقضايا المعاصرة .

أما المسألة الرابعة فتمس معيار الموضوعية والعلمية . وهنا يطرح السؤ ال : ما هو المقياس أو المعيار أو المنهج ، أو المفهوم الذي يحكم على مقولة ما بأنها موضوعية وعلمية أو بأنها ليست كذلك ؟

إذا جاء طبيب وعالج إنسانا مصابا بمرض نفسي عن طريق إجراء عملية جراحية استأصل فيها مرارته . فهل يكون ذلك العلاج موضوعيا وعلميا ، أم يكون نقيضا للموضوعية والعلمية ؟ ثم إذا جاء طبيب لآخر وعالجه على أسس نفسية واجتماعية فهل يكون هذا العلاج نقيضا للموضوعية والعلمية ؟

على التأكيد أن العلاج الذي أعطاه الطبيب الأول يتنافى مع الموضوعية والعلمية على رغم المبضع وغرفة العمليات المعقمة . كما أن العلاج الذي أعطاه الطبيب الثاني هو الذي يستحق أن يسمى موضوعيا وعلميا على رغم عدم استخدامه المبضع وغرفة العمليات وعلى الرغم من اهتمامه بالجوانب النفسية أو الروحية ، أو لجوئه إلى تصحيح مفاهيمه الفلسفية والاجتماعية .

طبعا في المقابل ، ان الاقتصار على استخدام المعالجة النفسية والروحية في معالجة مرض عضوي يحتاج إلى استئصال المرارة يناقض العلمية والموضوعية .

إن المراد من هذا كله هو الوصول إلى حقيقة أساسية وهي أن ما يحدد الموضوعية والعلمية عند معالجة قضايا المجتمع والانسان لا يرتبط بالجوانب المادية الملموسة تلقائيا ، ولا يبتعد عن الجوانب النفسية والروحية والفكرية والأخلاقية تلقائيا . بل يمكن القول إن الذين ذهبوا هذا المذهب وعاملوا الموضوعية والعلمية بهذه التلقائية وتلك ، اثبتوا أنهم أبعد ما يكونون عن الموضوعية والعلمية . لأنهم فعلوا ما فعل الطبيب الذي عالج كل الأمراض بالمبضع وغرفة العمليات ، ولم يقدم العلاج المناسب لكل حالة وفق حالتها . ومن ثم اعتبار تقديم العلاج المناسب لكل حالة وفق حالتها معيارا

للموضوعية والعلمية يقود إلى نزع ذلك السلاح الذي يستخدمه المتغربون في مواجهتهم للاسلام وردهم على عقيدته ونظريته ومفاهيمه ومعاييره ومنهجه في تناول قضايا الانسان والمجتمع .

إن دراسة الانسان والمجتمع تواجه بحالة مركبة من الجوانب الروحية والعقيدية والفلسفية والفكرية والاجتماعية والتنظيمية والعلاقية والاقتصادية والمادية والطبقية والقومية واللغوية والفردية والجماعية والمصلحية والجغرافية والتاريخية . ولهذا أي فهم للانسان والمجتمع لا يتعامل مع هذا الكل المركب والمعقد ، ولا يرى تداخل هذه الجوانب وتأثيراتها المتبادلة ولا يحدد كيفية هذا التداخل وسماته ونسبه في كل حالة وفق ما هي عليه فعلا يضل ضلالا بعيدا . والضلال هو اللاعلمية واللاموضوعية .

ومن هنا ، الموضوعية والعلمية في دراسة الانسان والمجتمع تتنافيان مع النظريات وحيدة الجانب، أي تلك التي لا توازن موازنة سليمة بين مختلف الجوانب وفق كل حالة وهذا ما تقع فيه النظريات التي ترى الانسان كائنا اقتصاديا أو كائنا ماديا ، أو بيولوجيا فقط ، ولا تراه بكلياته وشموليته .

ولهذا أن أية نظرية تمسك بهذا الجانب المادي أو ذاك وتعتبره سمة الانسان الأساسية لا يحق لها أن تدعي احتكار العلمية والموضوعية بل لا يحق لها ادعاء العلمية والموضوعية . لأنها لم تنظر ألى الحالة الانسانية ـ الاجتماعية على حقيقتها وفق السنن المتحكمة فيها . وعلى سبيل المثال ، إذا نظرت إلى فلاح في بلادنا ولم تلحظ منه غير وقوفه وراء محراثه وعلاقته بملكية الأرض ، فإنها تكون قد رأت سمة واحدة من السمات التي يتكون منها . وغفلت عن رؤ ية ذلك الفلاح ضمن عقيدته الاسلامية وحضارته العربية الاسلامية . وتجاهلت نمط روابطه الاجتماعية . الأمر الذي يقود إلى عدم فهم ذلك الفلاح ويؤدي إلى طرح حلول لمشاكله لا علاقة له بها. ولا تستطيع اشراكه في الحل ، وربما تكون ضده أيضا ، بل قد تقترح عليه حلولا تزيد حاله سوءا . وهذا يتنافى هو والعلمية والموضوعية ، كما يتنافى هو والمعاصرة بالمعنى الدقيق للكلمة .

أما من الجهة الأخرى فعندما يفهم ذلك الفلاح . بمختلف سماته ، وتحدد أهمية كل سمة على ضوء حالته المعطاة يمكن أن يوصف ذلك بالعلمية والموضوعية .

لنأخذ مثلا واقعا يعيش بين ظهرانينا وهو الثورة الاسلامية في إيران كما حدد مقولاتها وسياستها الامام الخميني . فقد أعطى الاتجاه الاسلامي الذي مثله الامام الخميني وإخوانه تفسيرا وتحليلا للوضع الايراني وللثورة الايرانية وطرحوا مقولات وسياسات محددة ، وفعل الأمر نفسه غيرهم كثيرون في إيران ذاتها ، وفي العصر نفسه ، وقد اعتمد الامام الخميني وصحبه على الاسلام عقيدة ونظرية وفكرا ومعايير ومفاهيم ومنهجا . واعتمد غيرهم على عقائد ونظريات وأفكار ومعايير ومفاهيم

ومناهج أخرى بل يمكن القول أنهم استنفدوا كل ما عرفه الغرب بكل شوارعه الرئيسية والفرعية ودهاليزه ، وبكل اتجاهاته وتوجهاته . وكان هؤلاء جميعا يعيبون على الاسلام لا عصريته ولا علميته ولا موضوعيته ولكن الوقائع اثبتت أنه لا ثورة في إيران إلا الثورة الاسلامية ، ولا قدرة لأية عقيدة أو نظرية ومنهجية على تحليل الوضع الايراني تحليلا سليما ومعالجته المعالجة الصحيحة ، واقتراح الحلول السديدة إلا عقيدة الاسلام ونظريته ومنهجيته وبهذا يكون بوضوح العصرية والعلمية والموضوعية قد تقرر على أرض الواقع العملي أيضا بينما كانت اللاعصرية واللاعلمية واللاموضوعية من سمات تلك النظريات والعقائد والمفاهيم والأفكار والمعايير والمناهج التي أخفقت في فهم الواقع المعطى كما هو فعلا فوق الأرض الايرانية .

من هنا ندرك بطلان تلك المقولات التي تتهم الاسلام بالتأخر واللاعصرية واللاعلمية واللاموضوعية ، لمجرد مجيئه قبل أربعة عشر قرنا . كما ندرك بطلان تلك المقولات التي تدعي المعاصرة والتقدم والعلمية والموضوعية لمجرد كونها ابنة القرن الثامن عشر أو التاسع عشر أو العشرين .

ولهذا فليفتح كل كتابه ، وليقدم برهانه ، وليطرح مقولاته ليظهر من أهدى سبيلا وأصوب رأيا ، وأعدل حكما ، وأصح نهجا ، وأحسن عملا ، وأقوم أخلاقا . فذلكم سيكون العصري والعلمي والموضوعي والسائر إلى الأمام حين تحمل هذه الكلمات مفاهيم الهدى والحق والصواب والعدل والعمل الحسن والخلق القويم ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، والاجابة عن مشكلات عصرنا وتحدياته .

باب

في سمة الثورة في الاسلام

انقضى، أربعة عشر قرنا ، على هجرة النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) من مكة المكرمة الى المدينة المنورة . وهي الخطوة التي شكلت لحظة فاصلة في تاريخ ثورة الإسلام. فاستحقت أن تصبح عام التاريخ الهجري للمسلمين في العالم كله.

ألقى الغرب ستاراً كثيفاً لطمس هذه الثورة الاستثنائية الأولى في تاريخ البشرية . وعمد أغلب المنظرين الغربيين ، ومن اتجاهات مختلفة إلى عدم اعتبار الثورة الإسلامية ثورة في تاريخ العرب ، أو في تاريخ العالم . فهم لا يضعونها حتى في مصاف ثورة سبارتاكوس ، أو الثورة الفرنسية ، أو الروسية . لقد أرادوا أن يطمسوا هذا الجانب الجوهري في الإسلام . أي كونه دين ثورة ، أو دينا صنع ثورة عالمية .

أظهر منظرو الغرب الإسلام دين سيف وحرب وغزو اكتساح للبلدان والأمصار . وجعلوا فعله في المجتمع حجاباً وركوداً وحريماً . وحكموا على الشعوب الإسلامية بالجهل والتخلف واللاعقلانية بسبب تمسكها بهذا الدين . وأقاموا سيف الإرهاب الفكري على رقاب كل من تسول لهم أنفسهم رفض تلك المقولات الكاذبة الظالمة . وقد دفع ذلك عددا من الثوريين الصادقين في بلادنا ، إلى الخوف من إعادة الأمور الى نصابها ، لئلا يتهموا « بالرجعية » و« السلفية » و« اللاعلمية » . وبهذا أرادوا إرهاب الثوريين لكي يبتعدوا عن الأرض التي يقف عليها الشعب ، فتذهب ريحهم . وأرادوا لثورة العرب أن تتنكر لأعظم مأثرة في تاريخ العرب ، أي الثورة الإسلامية ، فتذهب ريحها . هذا دون الحديث عن جانب الهدى والصلاح . لنقف هنا عند هذا الجانب في الإسلام . وهو كونه دين ثورة .

ولكن قبل ذلك يجب التأكيد على أن تسليط الضوء على هذا الجانب في الإسلام أي جانب الثورة لا يعني أنه الجانب الوحيد أو الأهم ، لأن كل الجوانب التي تشكل الإسلام منها يكمل بعضها

بعضا . ولأن الاسلام يحمل سمة الشمول . مما يجعل القاء الضوء على جانب من جوانبه يحتاج ، دوما ، الى تشديد على سمة الشمولية .

كما ينبغي التأكيد على أن معالجة مواكبة القرآن الكريم لعملية الثورة ، متفاعلا مع الواقع المعاش ، وابراز ذلك ، لا يعني تخطي الجانب الأول في الإسلام وهو نزول قرآنه عن طريق الوحي أو باعتبار الإسلام دينا سماويا يبدأ بالتوحيد ويرتكز إليه وهو يتعامل مع الوقائع الملموسة التي تشبه في الجوهر ، وربما في الشكل أحيانا ، كثيرا من الوقائع التي تواجهها عمليات التغيير الثوري الكبرى في كل زمان ومكان . ولكن التركيز هنا على جانب المواكبة لعملية الثورة فيهدف الى تقديم احد الاسباب التي تفسر حيوية النص الاسلامي وبعده عن الجمود ، وقدرته على مواكبة كل تغيير ثوري تطرحه الحياة أمام الشعب .

وقد كان بمقدور الله تعالى ، لو شاء ، أن ينزل القرآن الكريم دفعة واحدة . ولكن لحكمة جليلة أنزله مواكبا لعملية التغيير منذ أول نزول الوحي حتى اكتمال الدين . أما السنة النبوية [illegible]ريفة وهي المصدر الثاني للاسلام ، بعد القرآن ، فكانت معايشة يومية لتفاصيل الثورة ، واجابة عن المسائل الكبرى كما الجزئية التي كانت تتعلق بالدين وعملية التغيير . مما يقدم سببا آخر في تفسير حيوية النص الاسلامي وبعده عن الجمود وقدرته على مواكبته التغيير . ثم يضاف بعد ذلك تراث اسلامي غني واكب كثيرا من الأزمنة وعالج كثيرا من الحالات .

إن استخدام مقولة دين ثورة لا تطلق مجازا ، أو تنميقا ، وإنما تحمل معناها تماما . فهذه المقولة تنطبق على الاسلام حتى لو استخدمنا المعيار الغربي الحديث في تعريف الثورة ، ونظرية الثورة . وتكمن آية ذلك في أن الإسلام ولد وتكون ونشأ واكتمل مع ولادة عملية ثورية كبرى وتكونها ونشوئها واكتمالها . وهذا يعني أنه يظل حاضرا متجددا كلما واجه عملية ثورية كبرى .

لقد بدأت عملية التغيير ، بعد نزول الوحي ، كما تبدأ أية ثورة ، بنفر قليل من المناضلين الملتفين حول قائدهم . وقد وضعوا نصب أعينهم هدف تغيير مجتمعهم ، بل العالم بأسره ، تغييرا جذريا إلى الأمام . وكان على ذلك النفر أن يواجهوا قوى باغية مسيطرة تملك النفوذ والثروة والسلطان . وترمي هذه المواجهة الى كسب أوسع الجماهير . وهذا يقتضي خوض العمل السري ، والتحدي العلني ، والصمود تحت التعذيب ، وتحمل أذى الشائعات والأكاذيب والتهم الباطلة . الأمر الذي يتطلب أن يشحن المجاهد بروح الصبر ، والتحمل ، ونكران الذات ، والتضحية ويحتاج الأمر أيضا إلى اتقان التحريض ضد أصحاب الثروة والنفوذ والسلطان من الطواغيت . كما يحتاج الى اتقان اصول نشر الدعوة بين الناس وتحبيبها لهم لا تنفيرهم منها . ثم يقضي هذا النوع من النضال

الى اتقان أخذ القرار الصائب في الوقت المناسب على ضوء تقدير صحيح للموقف .

لقد غطى الإسلام كل تلك الحالات بآيات من القرآن الكريم وسيرة الرسول العظيم . ويستطيع أن يهتدي بذلك كل من يواجه مرحلة في الثورة شبيهة بتلك .

ثم كانت الهجرة ، وأصبح للثورة مرتكزا او قاعدة وكان عليها أن تنظم الحياة الاجتماعية ، والعسكرية ، والسياسية ، والاقتصادية والفكرية لأهل المدينة والمهاجرين . أي اقامة نواة الحكومة الأولى . وكان على الثورة أن تتعامل مع أعداء داخليين أعلنوا الولاء ظاهرا ، ولكنهم يكيدون لها كيدا . ومرت في تلك المرحلة بتجربة مواجهة الانشقاق عبر منافقين يتسترون بالاسلام . ثم خاضت تجربة محاسبة المخطئين من المؤمنين .

بكلمة أخرى ، أصبحت ثورة الاسلام في خضم بحر الحياة ، وطفقت تبحر وقد أصبح مقود السفينة بيدها .

ثم مارست في تلك المرحلة عددا من المعارك العسكرية . وقد أخذ بعضها شكل القتال المصطلح عليه الآن بالغواري ، وكان بعضها صدامات مواجهة استخدمت فيها كل القوى المتوفرة . وعرفت الثورة هنا تجربة اجراء التعبئة القتالية ، وأصول قيادة الحروب . وذاقت طعم الهزيمة العسكرية وعاشت الانتصارات العسكرية . وتجرعت مرارة استشهاد الكبار من القادة الكوادر . ومرت بلحظات جرح فيها قائد الثورة في المعركة وكاد يستشهد . أما على مستوى الأفراد فكانت الخبرة بمن أبلى البلاء الحسن ، وبمن ولى الأدبار ولكنه عاد فقاتل ، وبمن هرب ولم يعد ، وبمن حزم أمره بعد تردد ، وبمن أراد متاع الحياة الدنيا ، وبمن كان جهاده خالصا يسرع إلى الموت وهو ينادي « عجلت اليك ربِّ لترضى »

ان كل هذه التجارب الغنية ، فائقة الغنى ، لا بد من أن تمر بها كل ثورة حقيقية . وقد غطاها الاسلام في جوهرها حتى بتفصيلاتها بآيات قرآنه وسيرة رسوله . فأعطى لكل حالة حكما نافذا في عمقه وصحته . ويستطيع أن يهتدي ويتعلم الكثير من جميع ذلك كل من يخوض مثل تلك التجربة .

ثم عرفت تلك الثورة مرحلة شبه التوازن الإستراتيجي الذي عبر عنه في صلح الحديبية . فكانت تلك مرحلة اعادة تنظيم الصفوف وتعبئة القوى تمهدا للهجوم العام من جانب المسلمين ، أو الهجوم العام المضاد من جانب العدو .

وتحمل تلك المرحلة في طياتها عددا من التجارب الهامة على مستوى العمل الثوري ، كما على مستوى الأفراد . فالتعبئة العسكرية تتم ضمن غلبة العمل الفكري في نشر الدعوة . ويجري التحرك

باسرع ما يمكن ، فكل لحظة ثمينة . ولا بد من اليقظة تجاه العدو الداخلي ، والانقسامات ، والتخاذل ، والمغامرة . ويركز على وحدة الكلمة ، ورص الصفوف ، وتفتيت جبهة الخصم ، وايصاله إلى نقطة الإنهيار والاستسلام .

لقد نظر الأسلام ، عبر الآيات والحديث ، كل تلك الحالات . فكانت نظريات تجيب على حركة الثورة نفسها وتحل اشكالاتها .

وهكذا تجتاز الثورة مرحلة ما بعد صلح الحديبية لتنتقل إلى مرحلة تفوقها الإستراتيجي . فكان الهجوم العام . وتدخل زحوف الثوار إلى مكة ، فتحطم الأصنام ، ويسقط الطغاة أو يستسلمون . وإذا الهدف يتحقق في مرحلته الأولى . وتصبح الثورة مسؤولة عن دولة مترامية الأطراف . ويعلن الرسول صلى الله عليه وسلم بداية مرحلة الجهاد الأكبر ، معتبرا المراحل التي سبقت الانتصار النهائي الجهاد الأصغر . وهذا يعني أن الثورة لم تنته وتصبح مؤسسة بعد تسلم السلطة على نطاق البلاد كلها . فالثورة يجب أن تستمر بدفق أكبر ، فأمامها الآن إعادة التغيير الثوري الداخلي في النفوس والعقول والعادات والأخلاق والمعاملات والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية . ثم أمامها الجهاد ضد العتاة الدوليين من أجل نصرة الشعوب المظلومة وتحقيق المساواة والأخوة بين الأمم . فالثورة الإسلامية ثورة عالمية تحمل رسالة الجهاد في سبيل الله .

جاءت تجربة الإسلام بعد الانتصار فائقة الغنى ، من ناحية جهادها الأكبر داخليا . وكذلك خارجيا في حربها ضد الجبارين الدوليين في ذلك الحين (كسرى وقيصر) من أجل نشر الاسلام وتخليص المستضعفين من ظلمهما وسيطرتهما واعتداءاتهما .

لقد بنى الأسلام دولة ، ولكنه أبقى جذوة الثورة متقدة في داخلها ومن حولها .

غطى الإسلام ذلك كله بآيات كريمة ، وسيرة جليلة فلم يتحول الثوار المنتصرون إلى حكام يجنون ثمرات أتعابهم السابقة . بل أمروا أن يستمروا ثوارا مجاهدين بروحهم وعقلهم ومسلكهم وحياتهم . بينما الثورة الإسلامية عند هذا الأوج واجه المسلمون أقسى تجربة ، وهي موت الرسول (صلى الله عليه وسلم) نبيهم وقائدهم . فصمدوا للتجربة ليواصلوا المسيرة .

ثم كانت تجربة حروب الردة ، والضرب الحازم على يد المرتدين . ثم الحروب الكبرى خارج حدود الجزيرة . ثم تجربة الصراعات الداخلية القاسية في صفوف المسلمين .

لو توقفنا عند هذا الحد ، دون متابعة التجربة خلال أربعة عشر قرنا لوجدنا أمامنا دينا تكون في خضم عملية ثورية كبرى . وقد اجتازت تلك العملية على يديه كل مراحل الصراع من أدناها إلى

أعلاها . وهذا ما جعل الإسلام دين ثورة بكل ما تحمل هذه الموضوعة من معنى .

إن تشكل الإسلام على هذه الصورة ، عبر عملية ثورية كبيرة ، ملموسة ، ومحددة ، جعلته حيا متجددا على الدوام . الأمر الذي أبقاه شعلة متقدة . ولم يسمح بتجميده ، أو تحنيطه ، أو تحويله الى أفيون للشعوب .

كثيرون اهتموا ، في بلادنا ، بدراسة تجارب الثورات الأخرى واعتبروها مصدرا غنيا للتعلم منها ، رغم اختلاف خصوصيات كل ثورة ، ورغم اختلاف المكان والزمان . ولكن في الواقع أن دراسة تجربة الثورة الاسلامية يشكل مصدراً أغنى لمثل هذا التعلم . وقد لاحظنا أعلاه إن هذه التجربة مرت على حالات عديدة شملت معظم ما يمكن أن يتعلمه المرء من تلك التجارب .

لعل من الأمور التي تميزت بها تجربة الثورة الإسلامية أنها حين انتصرت ، وانبثقت عنها دولة ، طلبت من الدولة أن تواصل الثورة . وهذا ما جعل الدولة الإسلامية الأولى دولة ثورة وليست دولة ما بعد الثورة . وهذا ما جعلها خاضعة لأحكام الاسلام غير قادرة على إصدار أحكامها باعتباره دولة . مما فرض عليها فيما بعد احدى حالتين اساسيتين : إما الإندماج بالثورة الاسلامية ، وإما الخروج عليها . وينتج عن ذلك : إما الاندماج بالشعب كله (جماعة المسلمين) وإما الانعزال والغرق في ممارسة الطغيان ، او العصبية ، أو البذخ والفسق ، أو التواطؤ مع العدو الأجنبي . ومن هنا كان الإسلام جسر التواصل بين الدولة والشعب حين تقترب الدولة من الثورة . وكان طريق الجهاد ضدها حين تصبح مضادة للاسلام مما يؤدي بها الى القضاء مع الناس اي الشعب ! اي الثورة .

حقا حاول الطغاة وبعض الغزاة الأجانب أن يجيروا الإسلام لمصلحتهم ، ولكن التجربة التاريخية أثبتت ، في أغلب الحالات أنها عملية غير ممكنة . وكيف يمكنهم أن يفعلوا ذلك ما داموا يتعاملون مع موضوعات عبرت عن الثورة وأرشدتها . ويؤمن الشعب بها ، ويحفظها عن ظهر القلب . ولهذا كان على من يريد أن يطغى في الأرض ويمضي على طريق الفساد أن يسعى الى تغييب الاسلام لا استخدامه . وعندما حاول بعضهم التلاعب من خلال التحريف والتشويه خاب عملهم وباؤا بالفشل . وأمامنا في عصرنا الراهن شواهد كثيرة على ذلك . ولعل من بينها ملاحظة عداء الاستعمار للاسلام ومساعيه لتغييبه وابعاده عن الحياة.وكذلك الامر بالنسبة للفكر المتغرب القابع في احضان الاقليمية والتجزئة في البلاد العربية . كل هذا منطقي بالنسبة الى تلك الحالات وأشباهها خلاصا من الاسلام الذي يحض على الجهاد ومقاومة الاستعمار والصهيونية ، ويدعو الى محاربة الطغيان والنهي عن المنكر ، ويقول بالتوحيد والعدل . وما الى هنالك من تعاليم تنزل في قلوب اغلب الناس بردا وسلاما وتقض مضاجع من يبغي استعبادا للشعوب ، أو طغيانا في الناس ، او استكبارا

وفسادا في الأرض ، أو من يذهب في درب الفسق والنفاق وسؤ الاخلاق . ان الادراك العميق للعلاقة العضوية التي أقامها الاسلام بالثورة التي أنجزها يفسر ، فيما يفسر قدرته العالية على التجدد ، وعلى الحضور الدائم في وجدان الشعوب الاسلامية وهي تواجه الاستعمار او الطغيان او الصعوبات، أو وهي تواجه تحديات العصر ، وتخوض الثورات ، وتتصدى لعملية تغيير جذري عميق .

ولعل من نافل القول التأكيد على أن الثورات وعمليات التغيير الكبرى تتشابه في الجوهر ، خصوصا ، من ناحية ما تمر به من مراحل ، وتواجهه من حالات على المستويين العام والفردي . وهذا ما يعطي للمواكبة العقيدية والفكرية والنظرية والسياسية والانسانية لها بعداً متجدداً عندما تكون تلك المواكبة صحيحة وقد احسنت الامساك بالقياد والزمام في كل المجالات التي تواجهها الثورة او عملية التغيير .

وبهذا يكون ما تقدم قد أسهم بالقاء ضوء على بعد من ابعاد الاسلام ، يهدف الى ضرب تلك المقولات التي تتهمه بالجمود وعدم القدرة على التجدد ، والاجابة على تحديات التغيير الثوري الكبير في مواجهة الغزو الاستعماري والصهيوني والاجتياح الحضاري الغربي . وما نجم عن ذلك من احتلال لارض فلسطين ، وتجزئة ، وتخلف في مجال القوة العسكرية والتطور الصناعي والتقني والعلمي ، وما حل في العقول من تشوهات ، وفي القلوب من امراض ، وفي النفوس من انحرافات . وما تسرب الى حياتنا من عادات فاسدة ، واخلاق سيئة ، وطرائق مخلة ، ومناهج معوجة .

ومن هنا لا ينبغي استقبال القرن الخامس عشر للهجرة ، كأنه ذكرى لحدث مضى وانقضى . انه حدث يرمز ، فيما يرمز ، الى ثورة الاسلام الاولى . وهي ثورة متجددة ، راهنة دوما .

باب
في رفض الانتقائية بين التراث والحداثة الغربية

تدور في عدد من الاوساط الثقافية والسياسية ، سلسلة من المجادلات حول « الحداثة » والتراث . وهو الموضوع القديم ـ الجديد الذي أثير منذ حملة نابليون بونابرت على مصر .وتصاعد مع اشتداد الهجوم الغربي الاستعماري . ثم أخذ اتجاه الحداثة يسود ، وتكتب له الغلبة ، مع تمكن الاستعمار من السيطرة العسكرية وبسط هيمنته السياسية ، والثقافية ، والاقتصادية .

يلخص البعض الاتجاهات التي تصارعت حول هذا الموضوع بثلاثة :

١ ـ اتجاه التمسك بالتراث، ونبذ الغرب وحضارته ، واغلاق الباب في وجه التحديث الغربي . لأنه انحراف ، وهو الشرط لسيطرة الفرنجة .

٢ ـ اتجاه يقول بالتحديث والأخذ بالحداثة الغربية ، ولو تم ذلك عبر ابتلاع كل ما في الغرب . لأن النتيجة ستكون تعميم العقلانية ، والموضوعية ، والفكر العلمي ، واستبعاد الغيبيات ، ورفض السلفية والتراثية باعتبارهما سبب التخلف .

٣ ـ الاتجاه الذي يسميه البعض بالتوفيقي . أي إنه يدعو إلى الأخذ من التراث ما هو صالح (تقدمي) ، والأخذ من التحديث ما هو صالح (تقدمي) . فلا ينغلق في عالم التراث والسلفية فينسلخ عن الحداثة . ولا ينفتح على التحديث والتغريب الى حد الانسلاخ عن التراث . وهذا الاتجاه في الواقع اتجاهان احدهما يبدأ من الاسلام وهو الذي يستعمل عبارة « صالح » ، والاخر يبدأ من الحداثة الغربية وهو الذي يستخدم كلمة « تقدمي » . ولكن المهم ، هنا ، الان تعيين الاتجاه العام للتوفيقية .

لقد حمل كل اتجاه ، في صفوفه ، عددا من الاتجاهات المتناقضة ، نظريا وسياسيا وفكريا ، خصوصا من ناحية الموقف من القضايا الكبرى الراهنة . فكان في كل اتجاه، على سبيل المثال ، من

تواطأ مع الامبريالية ، ومن هادنها وساومها ومن تشدد في معارضتها ومقاومتها .

ربما أصبح الاتجاه التوفيقي الآن هو الاتجاه الأقوى في الدفاع عن العلمنة أو الحداثة . وهو ، ولا شك ، يمتلك قدرة ما في تلك المواجهة . لأنه لا ينطلق من مواقع تعلن العداء للتراث . بل بالعكس ، ربما تناوله بعبارات المديح والتقريظ ، ولكن دون أن يلج في داخله ، ويقف على أرضه . ويسعى إلى صياغة المستقبل من منطلقه . إنه يريده تاريخا طيب الذكر ، أو إيقونة مقدسة تبقى على الرف . بينما يندفع إلى الحداثة الغربية ، ضمن هذا الاتجاه الغربي أو ذاك ، ويقف على أرضها . ولا يرى المستقبل الأضمن الحدود التي يتوقعها مسار التطور الغربي مع بعض التعديل الطفيف .

ولكن يجب أن يلاحظ هنا أن هذا المزج ، في نهاية المطاف ، غير ممكن . لأن الاسلام كل واحد متماسك ، لا يقبل المزج بما هو غريب عنه فكيف حين يكون مضادا له مثل الحال مع الحداثة الغربية . كما أن الامر كذلك بالنسبة الى المدارس الغربية الأخرى . فهي ترفض هذه الانتقائية ايضا ، خصوصا حين تمس الجوهر أو المقومات الأساسية .

أدت السيطرة الاستعمارية التي تحققت بالعنف والقهر الى السيطرة على الميدان الثقافي والفكري والسياسي من قبل اتجاه التحديث الغربي والمتغرب ، باشكاله المختلفة والمتناقضة . وعكس التعاون والتضارب فيما بين مدارسه، بقدر ما كان هنالك عند الفرنجة من تفاوت وتضارب فيما بينهم . وقد عكس أيضاً نسبة ميزان القوى فيما بين تلك المدارس في بلاد الفرنجة نفسها . فقد كان لكل اتجاه هناك صدى هنا . أما في المقابل فقد تراجع الاتجاه الاسلامي الى الدفاع .

على أن سيادة هذا ، وتراجع ذاك ، عكسا ميزان القوى العسكري - السياسي - الاقتصادي (أساسا العسكري) ولم يعكسا القدرة الفكرية والثقافية والشعبية في كل منهما . لأن الصراع الذي يخاض هنا بين اتجاهات التراث والحداثة الغربية يشكل أحد ميادين الصراع حول السلطة في البلاد . وكانت السلطة الاستعمارية تستخدم قوتها وهيمنتها . فالسلطة لها اليد العليا، أيضا ، على الكتب والصحف والمجلات ، وأجهزة الاعلام ، والمدرسة والجامعة . وهي التي تقرر المعايير الثقافية في انتقاء موظفي الدولة والشركات والمؤسسات ، أو في وضع أصول المعاملات ، وقد انحازت في هذه كلها لمصلحة النمط التحديثي الغربي . فأصبح الاسلام غريبا مضطهدا مهملا مقموعا في وطنه . و كان حاله حال جماهير الشعب . فعلى سبيل المثال لقد أصبح معيار المتعلم أو المثقف هو الدراسة وفق المناهج الغربية واتباعها .

وكان أقصى المراد محاكاة المستوى الغربي . ولم يكن ليضيره بشيء . أو يقلل من مكانته

باعتباره متعلما ، أو مثقفا ، إن لم يعرف شيئا عن الإسلام ، أو الحضارة العربية الاسلامية بل قد يصل الأمر به ألاّ يستخدم اللغة العربية .

أما من الجهة الأخرى ، فلا ينطبق معيار المتعلم والمثقف على المتبحر ، المتعمق ، في الاسلام والعربية قرآناً وحديثا وفقها ، الى جانب العديد من مأثورات وكتابات اسلامية في مختلف المجالات . إن هذا النمط من العلم والثقافة لا يعترف ، في الأوساط الرسمية السائدة ، بصاحبه متعلما أو مثقفا . فهو تراثي سلفي لا يعرف غير الكتب « الصفراء » .

بيد أن ذلك لم يقتل روح المقاومة لدى الشعب وفكره ولم يخل الميدان كليا للغرب وفكره . فقد تم ابعاد الاسلام بالقهر ، وبالارهاب والابتزاز عن المسرح والسطح والأضواء ، بصورة عامة . ولكن بقيت الأعماق تتفاعل بغير ما يتلألأ على خشبة المسرح ، أو فوق السطح ، أو تحت الأضواء .

إن هذا يفسر ، بعد تجدد الاختلال في ميزان القوى في غير مصلحة القوى السائدة ، لماذا عاد الصراع مجددا بين الحداثة الغربية والتراث . وقد ظن أصحاب الحداثة أنهم حققوا نصرا نهائيا وحسبوا أن التراث وأهله أصبحوا في خبر كان .

إن هذه العودة تتم في ظروف جديدة . لعل أهم سماتها انهيار قوة الإمبريالية واشتداد الأزمة السياسية والفكرية والأخلاقية في حضارة الغرب . وفي المقابل اتسمت بانتصارات الشعوب المستضعفة ، ومحاولة احياء تراثها وحضاراتها ، واسترداد شخصيتها وهويتها وقد عبر عن ذلك باشكال كثيرة .

ومن هنا أصبح المدافع عن الحداثة ، والقادر على مواجهة المد العارم ، هو الاتجاه التوفيقي الذي يريد أن يجمع بين الحداثة والتراث منتقيا ما هو صالح في كل منهما . بل إن الذين يجهرون بالعلمنة ما عادوا يتحدثون عن الإسلام باعتباره رمزا للتخلف ، أو يتناولون التاريخ العربي باعتباره تاريخ الاستبداد الشرقي ، وإنما أخذوا يقولون بضرورة احترام الاسلام ، ودراسة تاريخ العرب ، والحضارة العربية الإسلامية . وذلك من أجل أن ينتقي كل ما هو « تقدمي » ، و « عقلاني » و « علماني » .

يعزز الاتجاه التوفيقي دعواه فيقول إن التقدم الإنساني يتم عبر تمازج الحضارات وتفاعلها . فتقوم الأمة الناهضة بالتوفيق بين تراثها والحضارة التي سبقتها ، فتنتقي كل ما هو صالح هنا وهناك . ثم يضرب على ذلك مثل العرب حين أخذوا عن الاغريق . أو مثل الغرب حين أخذ عن العرب .

في الواقع الفعلي لم تجر الأمور على هذه الصورة الانتقائية . فالعرب وقفوا على أرضهم ،

وتحركوا ضمن سنن تطور مجتمعهم . وكذلك فعل الغرب . أما ما جاء من الخارج فقد فقد هويته الأولى . وأصبح جزءا من الهوية التي وفد اليها . وفعل فعل المهاجر الذي يصبح مواطنا صالحا . ولا يتمتع بالامتيازات .

إن التقدم في الوطن العربي ، لا يتم عن طريق التوفيق والانتقاء ،وهذا ما تناوله الفصل الثاني من عدة زوايا . فإما تسود هذه الريح على تلك أو العكس . أما عقد مصالحة بين الريحين فهو غير ممكن . لأن لكل منهما منابع انطلاقه ، وعوامل اندفاعه ، ولكل منهما مكوناته الداخلية واطاره العام ونمطه ، ولا مجال لتغيير هذا التضاد .

لقد جاءت ريح الغرب على بلادنا لتقتلع زرعنا ، وتجفف ضرعنا ، وتدمر مقومات حياتنا السياسية والاجتماعية والثقافيةوالاقتصادية . ثم خرجت أصوات تنادي بانتقاء الصالح من هنا وهناك من أجل احداث النهضة والتطور .

« الحداثة » تعني ريح الغرب ، أي ريح استعباد البلاد وتجزئتها ونهبها وتحطيم مكوناتها الروحية والفكرية والانسانية . أما حين تعني الهاتف والسيارةوالمصنع والعلم والتقنية فمجال الانتقاء هنا قائم ، بل مجال الاخذ والاستيعاب وارد . ولا يجادل في ذلك أحد . فالمواجهة ليست مع هذه ، وإنما مع رياح الغرب أفكارا وايديولوجيات وعلاقات اجتماعية . واقتصادية ، وانسانية ، وقيم ، ومعايير ، وانماط حياة .

أو بكلمة أخرى ليست مواجهة مع العلم والمعرفة والتقنية والقوانين العلمية .

لقد أثبتت الوقائع أن الأرضية الغربية التي سادت في بلادنا تحت شعار « الحداثة » لم تأت لتحقق تقدما وتطويرا ، لا على المستوى المادي ، ولا على المستوى الثقافي والفكري . بل دمرت عوامل التقدم والتطوير حين حطمت مصادر الاستقلالية وحولت الوطن الواحد إلى أوصال مقطعة ، وملحقة ، وتابعة . ورغم ذلك يقال للشعب عليكم أن تتبعوا النمط الغربي ، وتروا العالم ضمن رؤاه ، وتتطوروا وفق مساره وسياقه . وهذا بالتحديد ما تصر عليه الحداثة ـ على اختلاف الوانها ، وضمن كل تناقضاتها الغربية .

ومن هنا ينزف الجرح من التبعية والالحاق والتمزق والتغرب ماديا وفكريا وروحيا . ومن ثم لا يكون الدواء إلا بالاستقلالية والسيادة اوالوحدة والاصالة ماديا وفكريا وروحيا . ولكن هذه كلها لا تكون إلا حين تقف على أرضيتنا ـ تراثنا ، حضارتنا ، تاريخنا ، ومن ثم نسلخ أنفسنا انسلاخا كاملا عن عالم « أسيادنا » كل عالم « أسيادنا » .

قد يظن البعض أن أرضيتنا ، أو تاريخنا ، أو تراثنا أمور نجدها في الكتب القديمة . وعلينا أن ننقبها ، ونعيد نشرها واستيعابها ـ رغم أهمية ذلك وضرورته ، أي إنهم ينظرون إليها باعتبارها أشياء في الماضي والتاريخ . ولا يرونها مخزونة في الشعب . إنها موجودة ، راهنا ، في الجماهير وجودا حيا دفاقا متحركا ومعاصرا . فالعملية هنا ليست استيرادا ، كما هو الحال مع الحداثة الغربية . وإنما هي انخراط في الشعب ، ووقوف على أرضه . لان من هنا تبدأ رحلة التقدم والتحديث والمعاصرة . ولكن ليس بالمعنى الغربي لهذه الكلمات .

إن رفض التغرب والحداثة الغربية يعنيان الوقوف على الأرض التي تقف فوقها الجماهير. وهي أرض يجب أن نقف عليها ، بلا مواربة ، أو اهتزاز ، أو تردد . ومن هنا تأتي عملية الرفض الحازم للتوفيقية الانتقائية . ولكن يجب الا ينظر الى هذه الخطوة بأنها كل شيء . فهي كذلك بداية . ثم تأتي التحديات الكبرى الراهنة التي تحتاج إلى حلول راهنة : ومن هنا تأتي الأهمية القصوى للوقوف على الأرض المناسبة لأن الْحلول تعتمد عليها، وتأتي تطويرا لها وهي تنطلق منها.

ما من تطور يمكن أن يتم الا عبر الشعب ، ومن الأرضية التي يقف عليها . ولا نكون معاصرين حين نكون غرباء عن روح الامة ونبضها ، ولا نقف على أرضية التراث حيث تقف الجماهير وتتحدد امالها واشواقها . فهذا هو الطريق الى العيش في العصر ، والى الحداثة بل هو العصر والحداثة بذاتهما أو عندئذ يمكن أن يدور دولاب التقدم الى الأمام . ولا يمكن أن يدور في الاتجاه الآخر . لأنه حين يدور الدولاب ، في بلادنا ، غربيا يسير القهقري .

باب

في العنف والفرق بين الفتوحات الاسلامية والغزوات الاستعمارية

العنف قديم قدم الانسان ، فكثيراً ما يبادر الشر إلى فرض نفسه بالعنف ، وكثيرا ما يضطر الخير الى الدفاع عن نفسهَ باللجوء إلى العنف .

قام العنف على مستوى الأفراد ليحقق غايات عدة ، ولكن يمكن حصرها في خانتين كبيرتين: إحداهما تنخرط فيها ألوان العنف التي تحمل سمة البغي والظلم والطاغوت والإجرام والإعتداء على الحقوق والحرمات والأعراض . أما ثانيتهما فتنخرط تحتها ألوان العنف التي تحمل سمة العدل والحق ، ورفع الضيم ، وردع المعتدي ، واستعادة الحقوق وقصاص المجرمين .

بيد أن تحديد ألوان العنف بما يرمي إليه من غايات أو التفريق بين عنف وآخر على أساس التمييز بين الظلم والعدل لا يؤدي الى الاتفاق حول موضوع العنف . لأن قبل ذلك لا مفرّ من الاتفاق على الغايات نفسها ومراميها ، أو الاتفاق على ما هو عدل وما هو ظلم . ان اتفق اثنان على أن العنف يندرج تحت خانتين : العنف العادل والعنف الظالم لا يعني أنهم متفقان حقيقة . لأنهما ، على الأغلب ، مختلفان حول مقولتي العدل والظلم وتطبيقاتهما على الحالات المختلفة زمانا ومكانا . مما يجعل الاتفاق على القول بالعنف العادل والعنف الظالم اتفاقا شكليا ، لا معنى له ، إلا إذا قام الاتفاق على ما هو عدل وما هو ظلم ، أو ما هو عدوان وما هو ردع العدوان ـ أو ما هو ثوري وما هو غير ثوري .

لهذا يثير موضوع العنف كل النقاط المختلف عليها في مجال العقائد والأفكار والنظريات . لأن لكل من هذه معاييرها فيما هو عدل وما هو ظلم ، أو فيما هو حق وما هو إجحاف . أو فيما هو في مصلحة الإنسان ، وما هو في غير مصلحته . ومن ثم لكل واحدة معاييرها حين تسوّغ هذا العنف وتدين ذاك .

وهنا ، يطرح الإسلام معاييره في تحديد ما هو عدل ، وما هو ظلم ، ومن ثم يمتلك معاييره المحددة في تسويغ هذا العنف وإدانة ذاك .

والاختلاف ، لهذا عميق وبين في تقويم العنف من وجهة نظر الإسلام ، وفي تقويمه من وجهة نظر هذه الفلسفة أو تلك من الفلسفات الغربية . وإن بعد الشقة هنا يعكس ذلك البعد القائم بين نظرة الإسلام إلى الكون والإنسان ونهج الحياة ، وما يضع لذلك من عقيدة ومبادىء ومفاهيم ومعايير ، والفلسفات الغربية التي تحمل نظرة مختلفة إلى الكون والإنسان ونهج الحياة وما تضع لذلك من عقائد ومبادىء ومفاهيم ومعايير وعلى سبيل المثال ، لا لقاء بين وجهة نظر الإسلام ، والفلسفة التي تقوم على أساس تقديس المصلحة المادية النفعية لهذه الجماعة أو تلك . ومن ثم يصبح « الحق » ما التقى هو وهذه المصلحة ويصبح الظلم هو ما افترق عنها . وبهذا يسوغ العنف ويدان على ضوء علاقته بتلك المصلحة المادية النفعية . ومن هنا شاعت تلك الفكرة التي تقول إن هذا حق بالنسبة اليك ولكنه ظلم بالنسبة إلى الآخر . الأمر الذي يجعل فكرة الحق تائهة بين الموقفين بلا ضابط غير المصلحة هنا وهناك . أي يكون الحق يقاتل نفسه لأنه في هذه الجهة وفي تلك الجهة في ان واحد . وكذلك شأن الباطل أو الظلم .

أما الإسلام فيرى الحق حقا والعدل عدلا ، والباطل باطلا ، والظلم ظلما ، بغض النظر عن مقتضيات المصلحة المادية النفعية . كما لا يرتبط تحديد ذلك بالزاوية التي تنظر منها عينك أنت إلى الأمور . فهو قد حدد الحق والعدل والباطل والظلم . ولم معايير دقيقة لمواجهة الحالات التي لم يتناولها مباشرة أو تفصيلا . اما مرتكزات ذلك فتقوم على أساس التوحيد . وبهذا لم يترك الأمر للنزوات ، أو للمصلحة الخاصة ، أو للنظرة الذاتية . مما يجعل الموقف من العنف محددا أيضا ، وفقا لذلك . لأن العنف يقاس على أساس تحديد الحق والعدل ، والظلم والبغي .

كذلك يختلف الإسلام عن الفلسفة التي تقول إن الحق والعدل كما الباطل والظلم أمور لها معايير غير ثابتة تختلف من مكان إلى مكان ، ومن زمان إلى زمان ،أو إذا شئت من طبقة إلى أخرى، بل من المرحلة التي تمر بها الطبقة في عملية صعودها وانحطاطها ، فالذي يحدد ما هو عدل وحق هنا ، إنما هو ما يحقق التقدم في تطوير الانتاج وقوى الانتاج ، وما يمثل الظلم والبغي إنما هو ما يعرقل عملية ذلك التطوير . ولهذا عندما تكون الطبقة « صاعدة » أي قادرة على تطوير الانتاج وعلاقات الانتاج يكون الحق والعدل إلى جانبها مهما فعلت حتى لو غاصت في دماء الملايين أو الهبت بالسياط ، بلا وجه حق ، ظهور الملايين وساقتهم الى العمل في سلاسل العبودية ، أو القنانة أو العمل الإجباري . ولكن عندما تصبح شائخة أي لا تعود قادرة على تطوير العملية الانتاجية تفقد ما سمح لهابه «الحق» و«العدل»

ويصبح ما تفعله ظلما وعدوانا . وفي المقابل ينتقل الحق والعدل الى الجهة الأخرى . أي الى جانب الطبقة الجديدة الصاعدة .

إن الإسلام يختلف اختلافاً حاسماً مع هذه الفلسفة في تحديد الحق والعدل والظلم والبغي ويراها قادرة على اسباغ صفة الحق والعدل على الظالمين والطغاة ومستعبدي الشعوب ، وعلى اسباغ صفة الباطل والظلم على المستضعفين والمسحوقين أصحاب الحق ، والداعين إلى العدل .

لم يقصد مما تقدم مناقشة المعايير التي تحدد ما هو حق وما هو عدل ، وما هو ظلم وما هو بغي . كما لم يقصد تناول موضوع العنف من كل جوانبه ، وعلى مختلف مستوياته . وإنما قصد منه أن يأتي مدخلا الى مناقشة فكرة شائعة تضع العنف الذي مارسه المسلمون في الفتوحات التي قامت على أساس الجهاد في سبيل الله ، على قدم المساواة مع العنف الذي مارسه الرومان أو اليونان أو الساسانيون في قديم الزمان ، أو يضعونه إلى جانب العنف الذي تمارسه الدول الإمبريالية التي تمتلك الإمبراطوريات في العصر الحاضر . ولهذا يشيع استخدام تعبير الإمبراطورية الإسلامية ضمن المعنى نفسه الذي يستخدم فيه تعبير الإمبراطورية الرومانية ، أو اليونانية أو الفارسية ، أو البريطانية .

إن مناقشة هذه الفكرة الخاطئة تتطلب أن يركز على مناقشة ذلك اللون من العنف الذي يمارسه شعب ضد ما هو خارجه . أي ليس المطلوب هنا مناقشة العنف الذي يمارس في الحالات الدفاعية ، أو الحالات الفردية ، وما إلى هنالك .

لقد حاول البعض أن يضع على قدم المساواة كلا من حكم الإسلام وحكم الطاغوت ، أو كلا من الأمة الاسلامية والإمبراطوريات الاستعمارية من خلال المقارنة الشكلية بين الجيوش الاستعمارية حين خرجت من حدود بلادها وجيوش الثورة الاسلامية الأولى حين خرجت من حدود الجزيرة العربية وراحت تدعو الأقوام الأخرى إلى الدخول في الإسلام . فهل تصح هذه المقارنة ؟ بل هل يصح أن يوضع الجيش الذي يخرج من مكة المكرمة ليوحد العالم بالإسلام ، وفي ظل حكم الإسلام ، على قدم المساواة مع الجيش الذي خرج من روما ، مثلاً ، ليوحد العالم تحت سيادة روما ، وفي ظل حكم السيف الدائم ؟

إن الضربة الخبيثة هنا جاءت من استخدام حالة العنف المشتركة التي مورست من قبل أمة مع خارجها باعتبارها حالة واحدة في حالة الإسلام كما في حالة الحروب الاستعمارية . وذلك دون أن يرى الفرق الحاسم في الغايات بين الحالتين، أو دون أن يرى الفرق الحاسم في الوضع الذي يقوم بين تلك الأمة وخارجها بعد الفتح وبين نظيره في الحالات الأخرى .

إنه لمن الظلم الفادح ، والخطأ الواضح ، أن توضع الفتوحات العربية الإسلامية في مصاف حروب التوسع والعدوان ، أو أن يوضع تشكيل الأمة الإسلامية العالمية في السلة نفسها مع تشكيل الإمبراطوريات العالمية . ذلك أن تلك الفتوحات الاسلامية لم تكن عملية توسعية عدوانية بقصد إخضاع العالم تحت سيف العرب ، ومن أجل مصلحة العرب ، وفي ظل امتياز العرب (كقوم) على الآخرين واستبدادهم بهم . بل هي عملية ، تهدف الى مساواة الشعوب جميعا في ظل العقيدة الإسلامية . ومن ثم تكوين أمة واحدة هي الأمة الإسلامية..

العنف في الإسلام لا يشكل الأولوية وإنما يقع في مرتبة أدنى . لأن الأولوية هي للعقيدة ونشرها بالإقناع وتوحيد الشعوب والقبائل بالإسلام ، وتحت حكم الإسلام . أما العنف فيأتي في مرحلة متأخرة بعد ذلك . ولهذا حين يستخدم يكون أداة العقيدة ، وفي خدمتها ، ولا يصبح فوقها ، أو متقدما عليها ، ولا تصبح في خدمته أو مساوية له . وهذا يشكل اختلاف جوهريا عن دور العنف ومكانته في الحالات الأخرى . علما أن العقيدة الأسلامية تمنع اكراه الناس على اعتناقها « لا اكراه في الدين » فسيف الاسلام لم يشهر في وجه المستضعفين ، وانما في وجه القياصرة والاكاسرة الذين يملكون الجيوش ويتسلطون على العباد .

إن العنف في حالات التوسع والعدوان يشكل شرط الوجود بالنسبة إلى الغاية التي يرمي إليها . بل ما إن تتحقق الغاية حتى تصبح في خدمته لأن حكم التسلط والظلم والبغي لا يقوم إلا بالعنف ولا يستديم إلا بالعنف ، ولهذا سرعان ما يصبح تطوير العنف وتعزيزه غاية في حد ذاتها . لأنها شرط وجود بالنسبة إلى تلك الحالات . وبهذا يكون العنف قوة مطلوبة لذاتها لأن تحقق الغاية التي قام العنف من أجلها لا تتحقق إلا به ، ولا تستمر إلا بزيادته . فثمة حاجة متعاظمة إلى المزيد منه . هذا هو قانون العنف حين يمارس من أجل تشكيل إمبراطورية عالمية تخضع الشعوب في ظلها إلى حكم شعب معين . إنه القانون الذي يحكم فرض التبعية المقيمة على الشعوب المبتلاة بتلك الإمبراطورية.
أي إن العنف ليس مجرد أداة ، بل يصبح مطلوبا لذاته ، حين تكون الغاية ترمي إلى إقامة حالة سيطرة باغية عالمية من قبل قوة محددة ، والى فرض تبعية شاملة من قبل الشعوب الأخرى لتلك السيطرة الباغية . وبدهي أن هذا أمر لا يستقيم إلا إذا بقي العنف سيد الموقف لأنه شرط تحقيق الحالة الإمبراطورية التوسعية الاستعمارية .

إن هذا ليفسر مكانة الجيش في الإمبراطوريات القديمة والمعاصرة . إنه قطب الرحى ، ومركز السلطة ، ومعقد الأمل . وليس صحيحا أنه مجرد أداة لتحقيق غاية ، أو مجرد خادم لسيد ، فهو أيضا غاية وسيد .

أما العلاقة بين الداخل والخارج (شعب ما والعالم) فلا تستطيع إلا أن تكون ذات طابع عدائي ما دام هدف ذلك الداخل (الشعب المحدد) تحقيق سيادته هو على خارجه (بقية شعوب العالم) ـ طبعا أن تحقيق هذه السيادة يحقق نهب الخيرات واستغلال الطاقات واحتكار الثروة ، وتعزيز الجاه والسطوة والنفوذ . الأمر الذي يفرض أن تكون العداوة قانون العلاقة . وإذا كانت العداوة قانون العلاقة فالعنف سيد الموقف . وما إن ينطلق هذا العنف من عقاله من أجل تحقيق تلك الغاية يصبح غاية . وراح يوغل في مشروعه لتحقيق السيطرة على العالم . ويكفي أن يغفل حكام الإمبراطورية عن هذا القانون ، وذلك حين يصابون بالغرور ويندفعون إلى جني الثمرات والتمتع بها حتى ينقلب السحر على الساحر ، وتبدأ شمس الامبراطورية بالأفول . أي حين لا يبقى العنف فتيا بين ظهرانيهم . فاللحمة التي تبقى وحدة الامبراطوريات الطاغوتية هي العنف المستمر في داخل الامبراطورية (استمرار الاخضاع والسيطرة وقمع المقاومة) ، كما بالنسبة إلى خارجها (استمرار التوسع والعدوان وضرب المنافسين) .

أما في الإسلام فالعنف لا يهدف إلى إقامة مثل تلك الإمبراطوريات .أي إن جيوش الداخل الإسلامي (الأمة الإسلامية) لا تنطلق من أجل إخضاع الخارج وتحقيق سيادة طاغوتية عليه (استعباد، قهر ، نهب ، ثروات ، استغلال طاقات ، تكريس الجاه والسطوة والنفوذ) ، وإنما تنطلق وهي تحمل عقيدتها لتقنع الخارج (الشعوب الأخرى) على حملها ، فتتوحد معها ويصبح الجميع في ظل الإسلام أمة واحدة . أي يكون الداخل هنا لا يحمل مشروع عداء تجاه الخارج ولا يقيم امبراطورية يظل الداخل فيها متحكما فيمن كان خارجاً. ولهذا يهدف الداخل الاسلامي ،الى الاتحاد مع الخارج على أساس أن يصبح الخارج مسلما أو ينزل تحت حكم العدل الإسلامي . وبهذا لا يبقى في ظل تلك الوحدة داخل وخارج. وذلك حين يصبح ذلك الخارج داخلا أيضا .

أما دور العنف هنا فهو أداة فعلا بيد العقيدة ، وكون غايته كسر شوكة العنف الخارجي الطاغوتي . من أجل رفع العقبة التي تمنع وحدة الخارج مع الداخل في ظل الإسلام . ومن ثم يلغي العنف نفسه داخل دار الاسلام . لأن الجميع أصبح أمة واحدة . فدار الحرب خارج تلك الوحدة التي لم يبق فيها تسلط لشعب على الشعوب الأخرى ولهذا الاتحاد مع الخارج وتحقيق العدل ومساواة الخارج بنفسك هو ما اقتضى استخدام العنف، لا إخضاع الخارج تحت سلطانك . ومن ثم يتسع نطاق الداخل (تتسع الأمة) فيتجه العنف مرة أخرى لكسر شوكة العنف الخارجي الطاغوتي من أجل توسيع الداخل من جديد (توسيع الأمة) .

ولهذا من الخطأ رؤية العنف في الإسلام بالعين نفسها التي يرى فيها العنف الذي تقوم عليه الامبراطوريات . إن الروماني ، على سبيل المثل ، حين خرج من روما ليفتتح الأمصار لم يكن هدفه

جعل الخارج رومانيا ، وإنما تعميق هوة اللامساواة بإقامة تسلط مباشر على الخارج بعد ضمه إلى إمبراطوريته . وبهذا يبقى الروماني متميزا من كل الجوانب فهو صاحب السطوة والسلطة والنفوذ وقوة العنف ، وهو ناهب الثروة والمتمتع بالخيرات والرفاه ، وهو ممارس الاستغلال والاستعباد والاضطهاد . أما بالنسبة إلى العربي المسلم حين خرج من الجزيرة العربية ليفتتح الأمصار كان يحمل القرآن ، وذلك من أجل نشر العقيدة وإدخال الشعوب الأخرى في الإسلام . أي كان هدفه تحقيق الوحدة مع الخارج ومساواته بنفسه من خلال العقيدة الإسلامية التي تقضي بذلك . فالاسلام لم يسمح للعربي حين شرفه بحمل الرسالة أن يكون مثل ذلك الروماني الإمبراطوري الذي مارس العنف ضد الخارج من أجل اخضاعه لحكم الرومان ولمصلحتهم . وإنما كان قد غرس في عقل ذلك العربي وقلبه الآيات الكريمة « إنما المؤمنون إخوة » ، « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » ، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم قد علمه أن « لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى » . وإذا كان على العربي المسلم وهو يدك أسوار الجهالة والبغي أن يردد « الله أكبر » و« لا إله إلا الله » فهذا يعني فيما يعنيه ، أن العربي لا يستطيع أن يكون « الأكبر » ، ولا يملك أن ينصب من نفسه « إلها » كما فعل الروماني في إمبراطوريته أو كما فعل الإغريقي ، أو كما يفعل المستكبرون اليوم . إنها الدعوة التي تقول للشعوب الأخرى لا تخضعي إلا إلى إله واحد هو الله سبحانه وتعالى ، ولا تري أحدا عليك أكبر لأن « الله أكبر » .

إذا كانت تلكم هي من مقومات الوحدة الإسلامية بين الناس وقد كلف الفاتحون بتطبيقها على أنفسهم قبل غيرهم ، فعندئذ تصبح كل محاولة للسير على طريق الأكاسرة والقياصرة مخالفة للإسلام . ولهذا كان الفتح الإسلامي جهادا من أجل انتصار العقيدة لا قتالا في سبيل تكوين إمبراطورية ، تصبح سجنا كبيرا للشعوب .

المتأثرون بالمدارس الغربية في فهم المجتمعات والتاريخ لا يستطيعون أن يدركوا دور العقيدة الإسلامية ومكانتها في قيادة الصراع وتحقيق التماسك في البنية الاجتماعية حتى في جوانبها الاقتصادية والحياتية بسبب تسخير الأفكار والثقافة والعقائد عند أصحاب الإمبراطوريات في الغرب لخدمة أهداف العنف والسيطرة (بما فيها المصالح الاقتصادية) . الأمر الذي يجعل من الصعب عليهم تصور الإسلام خارج تلك الصورة المرسومة للعقائد والأفكار والثقافة . ولهذا تراهم يلتقطون حالات في التاريخ الإسلامي خالفت أحكام الإسلام ، واتبعت طريقا محاذيا لطريق الأكاسرة والقياصرة ليتخذوا منها دليلا على أن الحال واحد هنا وهناك . ولكنهم لا يلحظون أن كل مخالفة مثل هذه كانت تصطدم بالاسلام وأهله قبل أن تصطدم بالشعوب الأخرى . ولهذا كان الصراع مستمرا بين العقيدة من جهة والعنف الذي يخرج عليها ليقيم دولته الطاغوتية من جهة أخرى . فالعنف اذا لم يخضع للاسلام

ويتحرك ضمن الحدود التي رسمها له يصبح عنفا من الطراز الآخر . أي من الطراز الـذي يحكم الإمبراطوريات . مما يجعل علاقته بأهداف السيطرة الاقتصادية والسياسية كعلاقة الروح بالجسد . فهنا لا يوجد العنف بلا سيطرة ظالمة باغية ، ولا توجد سيطرة ظالمة باغية إلا بالعنف وباستمراره ومضاعفته أما في الحالة الإسلامية فللعقيدة مجالات عدة من أجل نشرها . أما العنف فمجال واحد من ضمن تلك المجالات ، ولا يستخدم إلا في حالات معينة . إن الحاجة إليه تنشأ وتبقى بسبب القوى الطاغوتية التي تهدف إلى ضرب الوحدة الإسلامية ، أو تمنع بحد السيف وصول العقيدة إلى الناس كافة . وهذا ما يجعل المساواة بين الفتوحات الإسلامية أو الجهاد في الإسلام والتوسع الإمبراطوري الاستعماري اتجاها خاطئا ظالما . ومن ثم لا يجوز أن يرى العنف في الإسلام من خلال المنظار نفسه الذي ينظر من خلاله الى العنف النابع من طبيعة السيطرة الامبراطورية . إنه أداة لكسر شوكة عنف الطاغوت . أي إنه أداة دفاعية في الجوهر أما الهجوم فهو الهجوم بالحق . وما ينبغي للسيف إلا أن يبقى مشهرا في خدمة الحق ، وتحت إمرة الحق .

باب

في بعض اسس تقويم الدولة العثمانية

ثمة صراع محتدم ، منذ عشرات السنين ، حول تقويم الدولة العثمانية . فهنالك الاتجاه الذي يعتبرها « مثالا للاستبداد والتخلف والرجعية والاستعمار » ، وينسب اليها سبب تأخر الامة العربية ومصائبها . اما أصحاب هذا الاتجاه فموزعون على مدارس فكرية متضاربة في ما بينها . ولا تلتقي الا في تقويم الدولة العثمانية . وتتفق هذه المدارس على هذا التوجه مع نظيرات لها في الغرب هي الأخرى متضاربة هناك ولكنها ملتقية هنا .

بيد أن الاتجاه المقابل في ذلك الصراع المحتدم ، اعتبر الدولـة العثمانية آخر دولـة للخلافة الاسلامية . ورأى في تمزيقها تمزيقا لوحدة بلاد المسلمين . أما ما يؤ خذ عليها من استبداد او ركود ، أو سلبيات ، وما يمكن أن يسجل عليها من ابتعاد عن جوهر الاسلام فلا يسوغ العمل على تمزيقها . ومن هنا كان دفاع أصحاب هذا الاتجاه عن الدولة العثمانية . دفاعا عن الجامعة الاسلامية ضد الغزو الغربي بكل ما يحمل من ثقافات وتوجهات مضادة للامة . أو بكلمة أخرى ، كان دفاعا عما مثلته الدولة العثمانية لا عن السلطة ومدى تطبيقها للاسلام . بل كان دفاعا ضد الهجمة الاستعمارية التي أرادت السيطرة على بلاد العرب والمسلمين من خلال ضرب الدولة العثمانية .

ان الحديث عن الدولة العثمانية يتناول مرحلة دامت اربعة قرون امتدت من اوائـل القـرن السادس عشر حتى اوائل القرن العشرين، دون النظر الى ما قبل ذلك بقرنين. وهذا يعني أن التقويم هنا أمام خيارين . أما أخذ القرون الاربعة دفعة واحدة . ومن ثم الحكم عليها حكما واحدا ، وأما تقسيمها الى مراحل . ومن ثم يعطى تقويم مختلف من مرحلة إلى أخرى ، مع بقاء النظرة الشمولية حاضرة في كل الحالات .

كان الأخذ بأحد الخيارين يقرر منذ البداية جوهر الحكم الذي سيصدر . ذلك أن النظرة الى

الدولة العثمانية تبتدىء وتنتهي من الموقف من الاسلام . ولعل الدليل السريع على ذلك ان الذين قوموها تقويما سلبيا عالجوها دفعة واحدة وكانوا من المنتسبين الى هذه المدرسة العلمانية أو تلك، فضلا عن المتعصبين دينيا ضد الاسلام . اما الذين قوموها ايجابيا بشكل او بآخر ، فقد فرقوا بين مرحلة واخرى . وكانوا من الذين يغلب عليهم الطابع الاسلامي ثقافة وتوجها .

ان كثيرين ممن يهاجمون الدولة العثمانية يعممون عهد جمعية « الاتحاد والترقي » التي حكمت من ١٩٠٨ وما بعد ، أو يعممون معها ، ايضا ، مرحلة القرن التاسع عشر ، فيعتبرون هاتين المرحلتين صورة الدولة العثمانية . أي ان هنالك من يتكلم على حكم الطورانيين ، أو حكم جمال باشا في سوريا ولبنان ، باعتبارهما حكمين ممثلين لما كانت عليه الدولة العثماتنية . وهنالك من يعمم على المرحلة كلها ذلك النظام الاقتصادي الذي عرفته الدولة العثمانية بعد صدور التنظيمات المعروفة بـ « خط شريف » ١٨٣٩ ، و« خط همايوني » ١٨٥٦ ، وقانون الاراضي لعام ١٨٥٨ الذي ضرب نظام الوقف ووضع أساس الملكية الفردية الكبيرة (يسميها البعض بالاقطاع) ، وقانون ١٨٦٧ [illegible] أعطى الاجانب حق حيازة الارض وامتلاكها ، وقانون تحويل الوقف الى اغراض دنيوية ١٨٧٣ . وهكذا يعمم على الدولة العثمانية كل ما هو ليس منها ، ولا يمثلها فجماعة « الاتحاد والترقي » هم اصحاب التوجه الغربي وهم الذين رفعوا راية التحديث بمعناه العلماني الغربي . ولهذا لم يكن عجيبا انهم حين اطاحوا بالسلطان عبد الحميد كانوا متحالفين مع كل اعداء الدولة العثمانية في الداخل ، وكانوا مباركين من الغرب ، بمدارسه المختلفة في الخارج ، فقد مثلوا اتجاها قوميا تركيا داخل الدولة العثمانية . وعملوا على تحويلها الى امبراطورية بالمعنى الغربي للكلمة . وكذلك هو الامر بالنسبة الى « الاصلاحات » والتنظيمات والقوانين التي ابتدأت بخط شريف وخط همايوني . فقد كانت ذات توجهات غربية ، تتناقض مع الشريعة الاسلامية ، ومع القوانين التي كانت الدولة العثمانية قد سنتها من قبل . ولهذا ، لا مبالغة اذا قيل انها فرضت فرضا ، وتكرست بمعاهدات دولية . ومن ثم فانها هي التي ادخلت على الدولة العثمانية الملكية الكبيرة ، او شبه الاقطاعية . وهي التي أسهمت في تدمير الاقتصاد المستقل ، وفتحت الابواب للتغلغل الغربي اقتصاديا وثقافيا وسياسيا .

وهكذا يكون تعميم ذلك الجزئي على الكلي ، وهو غير ممثل له ، يؤدي الى تشويه الصورة بأكملها. الامر الذي يفضح لا علميته من الناحية المنهجية ، ويكشف لا أخلاقيته من الناحية المبدئية . هذا الى جانب وقوعه في احابيل الحرب الحضارية والسياسية والنفسية والفكرية التي شنها الغرب ضد الدولة العثمانية . تمهيدا لاكتساحها بالقوة الغاشمة ، ومن ثم تمزيقها وتكريس تجزئة بلاد العرب والمسلمين .

الذين دافعوا عن الدولة العثمانية ، والذين هاجموها ، فعلوا ذلك وفي ذهنهم الجوهر نفسه .

أي ما كانت تمثله من وحدة اسلامية . فالذين دافعوا فعلوا ذلك دفاعا عن تلك الوحدة . والذين هاجموا فعلوا ذلك لتمزيق تلك الوحدة وتجزئتها . اما ما قيل من حجج حول الدولة العثمانية من قبل هذا الطرف او ذاك فكانت تتناول قضايا شتى . ولكن الهدف كان ذلك الجوهر . فالغرب كان يعلم أن بقاء تلك الوحدة يمنعه من تحقيق مآربه . كما كان الاخرون يعلمون ان ذهاب تلك الوحدة يعني السيطرة الاستعمارية والعبودية المقيمة .

لقد كان الهدف الاول للحملات الفكرية والسياسية المسعورة التي شنت في الغرب ضد الدولة العثمانية منذ بداية القرن السادس عشر ، وخصوصا ، في القرن التاسع عشر والقرن العشرين . هو تسويغها الحرب العسكرية ضدها من اجل اسقاطها وتمزيقها ووضع اليد على أراضيها وشعوبها . فحقد الغرب على الدولة العثمانية لم ينبع من كونها متخلفة او كان على رأسها سلاطين مستبدون . ولم ينبع من كونه غيرة على مصالح الشعوب المسلمة، خصوصا الامة العربية . فهذه امور تستخدم يافطات لتخبيء الخنجر والناب والمخالب ونيات العدوان والسيطرة . في الحقيقة ان ذلك الحقد ينبع من كون الدولة العثمانية وقفت سورا منيعا في وجه اطماعه في السيطرة على العالم طوال اربعة قرون تقريبا ووحدت مناطق شاسعة من بلاد المسلمين مما اعطى زخما في مقاومة الغزاة . كما كانت تشكل قوة في ابقاء راية الاسلام مرفوعة على الرغم مما فيها من نواقص من وجة النظر الاسلامية . لقد كان الغرب قلقا من بقاء هذه الراية مرفوعة في ظل تلك الوحدة الكبيرة لأنها قد تسمح بنشوء دعوات لتجديد شبابها ، فتحدث ثورة اسلامية عميقة ، قد تعود قوة عالمية حضارية جبارة تقضي على احلامه في التوسع واستعباد الشعوب .

في الواقع ، اذا كان هنالك من مآخذ جادة على الدولة العثمانية ، خصوصا ، في القرن التاسع عشر وما بعد ، فانها تتمثل فيما قدمته من تراجعات امام ضغوط الغرب وافكاره وتغلغله وغزواته . مما يتطلب تغيير التهمة رأسا على عقب . فلا تصبح نقيصتها هي التمسك بالاسلام واغلاق الابواب في وجه الغرب . وانما يصبح نقدها يتركز على قبولها والانفتاح عليه . لان هذه الكلمة المهذبة « الانفتاح » تعني الخضوع والركوع وفقدان الهوية والعبودية . انها تعني فتح الابواب لتدخل رياحه الثقافية السموم ، ولتستباح البلاد . وتتحقق هيمنته عليها . وذلك بعد أن يكون قد جزأها . وافقدها هويتها الحضارية . ومن هنا ، يبدأ المأخذ على الدولة العثمانية من اللحظة التي تضعضعت في يدها راية الاسلام . ولم ترفع سوره عاليا في وجه الغرب الحاقد الحاقن . نعم ، هنا تكمن النقيصة الكبرى لا كما يدعي الفرنجة وبعض الترك والعرب المتغربين .

ان « الانفتاح » على الغرب هو الذي أدى الى القسم الاهم من النواقص التي يسجلها اعداء الدولة العثمانية عليها . ويظهر هذا جليا حين نمعن النظر في المآخذ التي تسجلها مختلف المدارس

الفكرية التركية والعربية المتأثرة بالفرنجة على الدولة العثمانية . ولن يكون من الصعب أن نتتبع الداء لنجد الغرب له مصدرا . فكما لاحظنا اعلاه أن تلك المآخذ تستمد ادلتها من أواخر عهد الدولة العثمانية ، وعلى التحديد ، من تلك المراحل التي اجتاحتها فيها رياح الغرب .

ومن ثم كانت الأشكال شبه الاقطاعية للملكية ، أو التغلغل الاقتصادي والثقافي والسياسي الاستعماري او سلطة أصحاب «تركيا الفتاة» حملتها الرياح الغربية التي هي النقيض للدولة العثمانية في مرتكزها الاسلامي. كما ان ذكريات الحرب العالمية الاولى أو الغزوات الاستعمارية على الشواطىء العربية ، أو الاصابع الغربية التي حركت الفتن الطائفية أو العرقية لا تزال ماثلة . ثم يجب التأكيد هنا على ان مذابح الأرمن والاكراد وتعليق المشانق وسائر اشكال الاضطهاد والاستبداد تمت في ظل تراجعات الدولة العثمانية امام الغرب ، وكان أغلب مرتكبيها ممن تأثروا بالاجواء الغربية .

وتكتمل الصورة حين تقوم القرون الثلاثة السابقة للقرن التاسع عشر. وهي التي تشكل الوجه الرئيسي في تلك الصورة .

ثمة نقطة لا بد من الانتباه اليها عند تقويم الدولة العثمانية منذ اللحظات الاولى لنشوئها ، وهي انها واجهت منذ قيامها اوروبا ناهضة تصعد على طريق القوة والثراء وتطوير ادوات العنف . الأمر الذي لم يعط للدولة العثمانية فرصة لتحقيق سيادة عالمية تسمح لها بتطوير حضارة متقدمة . ليس هذا فحسب ، وانما ايضا ، فرض عليها الدخول في حروب لا نهاية لها مع قوى تعتمد العنف وتمتلىء بالجشع . ولهذا يمكن اعتبار صلح كرلوفيتز في ١٦٩٩ بداية العد العكسي البطيء في قوة الدولة العثمانية . ولا شك في ان الأمر كان سيختلف لو أنها نشأت على انقاض امبراطوريات عالمية منهارة . ثم اتيحت لها فرصة لتحقق سيادة عالمية ردحا من الزمان .

لم ينته القرن الخامس عشر حتى كانت اوروبا قد اكتشفت الطريق الى الشرق الاقصى عبر رأس الرجاء الصالح ، كما اكتشفت الامريكتين . وأصبحت قادرة على قطع المحيط الاطلسي اليهما . الامر الذي أبقى الدولة العثمانية شبه مشلولة بسبب عدم تمكنها من السيطرة على طرق التجارة الدولية . وقد اسهم هذا في عدم تنشيط تطورها الحضاري الداخلي ، وفي فرض الركود النسبي عليه بسبب حصر تجارتها ، أساسا ، ضمن نطاق دولتها .

أما في المقابل فقد أفسح الطريقان الى الشرق الأقصى عبر الرجاء الصالح والى الامريكتين عبر الاطلسي أمام أوروبا مجالات رحبة لمضاعفة حيويتها وقوتها المادية ، خصوصا ، من خلال نهبها للثروات في افريقيا والشرق الاقصى والامريكتين . وذلك إلى جانب استعبادها للايدي العاملة الافريقية . الأمر الذي لعب دور المحرك لولادة نظام رأسمالي تمتع بحيوية في تطوير ادوات الحرب

والانتاج والعلوم والتقنيات . وهذا ما جعل السباق بين الدولة العثمانية واوروبا ينطلق من مواقع موضوعية غير متكافئة . ولكن بالرغم من ذلك لم تقم الهوة الحقيقية الا في القرن التاسع عشر . وكان العنف الغربي يشكل العامل الاول في توسيع تلك الهوة .

يجب أن يلاحظ بداية ، أن قيام الدولة العثمانية كان على انقاض الدولة البيزنطية . تلك الدولة التي كانت خنجرا مغروسا في خاصرة الدولة العربية الاسلامية طوال تسعة قرون تقريبا . ولهذا حين قضى العثمانيون عليها كان ذلك نصرا مبينا بالنسبة الى المسلمين عموما ، والى أمة العرب خصوصا . إن هذا النصر وحده كان كافيا لان يجعل العرب يستقبلون العثمانيين بالتهليل والترحيب . فكيف يكون الحال حين يضاف الى ذلك دحرهم للتتار؟ وبهذا يكون العثمانيون قد دشنوا عهدهم بما يثلج صدور المسلمين عموما ، والعرب ، خصوصا . ثم كان هنالك ما ضاعف الحاجة إليهم ، وجعلهم محط الانظار ، ومعقد الآمال .

لقد كانت البلاد العربية ، في ذلك الوقت ، مهددة بغزوات الفرنجة ، أو بتجدد الحروب الصليبية في حلة جديدة . وفي ظروف اشد مؤاتاة للغرب . ولعل تدهور وضع المماليك في مصر وسورية والجزيرة العربية زاد الصورة قتامة . ولم يكن العراق أحسن حالا . أما بلاد المغرب الكبير ، فقد راحت اساطيل البرتغاليين والأسبان والطليان تتهددها ، بل تلامس شواطئها . الأمر الذي هيأ أغلبية البلاد العربية الاسلامية لاستقبال تلك القوة الشقيقة الفتية المقاتلة، من أجل حماية الثغور ، والمحافظة على دار الاسلام .

نجح العثمانيون في مواجهة هذه المهام نجاحا مرموقا نسبيا . واصبحت لهم دولة مترامية الاطراف تجمع شمل القسم الاعظم من البلاد العربية. فشعرت الامة العربية بدرجة عالية من الامان والاطمئنان في ظل الدولة العثمانية القوية *

لقد كان الامر كذلك دائما ، بالنسبة الى الطرف الاسلامي الذي يدافع عن الثغور ، ويرد الغزاة عن دار الاسلام . فقد كانت الامة تحتضنه وتشده الى صدرها ، وتسلمه قيادتها، وترى فيه املا ومنقذا . ولهذا أن الامة العربية ذات تقاليد في هذا المجال . فكذلك كان شأنها مع السلاجقة ، ومع الايوبيين الأكراد ، ومع المماليك ، وغيرهم ، وأخيرا مع العثمانيين الذين لم تر فيهم غزاة ومحتلين

* قد يرى البعض تناقضا حين تستخدم في هذا الكتاب كلمة أمة في مجالين « امة اسلامية » و « امة عربية » . ولكن في الحقيقة لا تناقض ما دامت الكلمة تحمل مدلولا مختلفا في كل حالة ، حين تتبع باسلامية او عربية . فالمعنى الاول يسمى المنضوين تحت راية الاسلام بالامة الاسلامية ، ويشير الاخر الى هوية قوم محدودين وهم الشعب العربي . والجدير بالذكر هنا ان القرآن الكريم استخدم كلمة امة في اكثر من معنى والدلالة على مجالات مختلفة .

بل بالعكس ، رأت فيهم أخوة رافعين راية دين الاسلام ، ومدافعين عن البلاد ، ومنقذين للامة . ولم يكن هذا في السنين الأولى فحسب ، وإنما استمر أيضا ، طوال ثلاثة قرون على الأقل .

بل عندما بدأت الدولة العثمانية تفقد ذلك الدور ، وأخذت تتراجع أمام الغرب في القرن التاسع عشر واوائل القرن العشرين ، كان التوجه السائد هو اصلاح الحال ، واعادة تجديد الشباب . ولكن على الأسس نفسها ، وعلى الأرض نفسها . وهذا ما جعل جمال الدين الأفغاني مرشدا كبيرا في نظر الأمة العربية بسبب دعوته الى الجامعة الإسلامية ، وتجديد الدولة العثمانية .

لم يقتصر الموقف العربي الإيجابي من الدولة العثمانية على تلك الجوانب الهامة التي تقع في المرتبة الاولى من حيث الأهمية ، وإنما تعزز ، أيضا ، من خلال العلاقة بين الأمة العربية والسلطة العثمانية داخل الدولة نفسها . فقد كانت تلك العلاقة ، في المرحلة الاولى ، علاقة سوية الى حد بعيد ، ولم تعتورها عوامل الفساد الا في المراحل المتأخرة التي سبق ذكرها . ان المقصود في العلاقات السوية هنا ليس العدالة كما يطرحها الاسلام ، فهذه لم تكن محققة بين الاتراك أنفسهم . ولكن يمكن القول أن ما كان ينطبق على الاتراك كان ينطبق عموما على العرب فقد طبقت قوانين واحدة ، ربما كانت هنالك فروق في التطبيق العملي ولكن لم تكن من طراز الفروق بين السيد والعبد او بين الاستعمار والمستعمرات. لقد كانت مكانة العرب مرموقة في اهم مراتب السلطة والقضاء والتعليم والجيش . وكانت اللغة العربية لغة رسمية ، بل ان اللغة التركية القديمة نفسها كتبت بالأحرف العربية ، وامتلأت بالمفردات والمقاطع العربية .

ولم يكن الوضع الاقتصادي بمختلف فيما بين نواحي الدولة العثمانية . فقد كانت الارض في أغلبها وقفا ومشاعا . وكانت حصة الدولة من انتاج الفلاح واحدة في تركيا أو في البلاد العربية بل يمكن القول أن المستوى المعيشي لاوسع الجماهير في ظل الدولة العثمانية في القرون الثلاثة الأولى كان أعلى منه في الغرب . فقد كانت حياة الفلاح تقوم على أساس تعاوني ، وكانت الملكية في أغلبها عامة ، وكانت الحرف ناشطة والتجارة الداخلية مزدهرة مما جعل البلاد العربية على حال لا يختلف عن حال الأتراك في الأناضول . وما كان ينغصها غير موجات الأوبئة والحروب او الكوارث الطبيعية . بل أن الخراب الاقتصادي الحقيقي ، والتخلف الفعلي لم تشهدهما البلاد الغربية والاسلامية إلا بعد سيطرة الغرب والالتحاق به ، والتبعية له .

ولهذا إنه لخطأ فاحش اعتبار العثمانيين مستعمرين أو غزاة ، أو محتلين بالنسبة الى العرب . في لواقع إن الأمة العربية ما كانت تنظر اليهم كذلك . فهم أخوتها في الدين ، وبلادها كانت موحدة في ظلهم ، وكانت هويتها وحضارتها ولغتها وثقافتها ومصالحها مصونة .وربما كانت هي المؤثرة في

العثمانيين لا العكس . لذلك لم يكن عبثا أن يقول مصطفى أتاتورك حين غير الاحرف التركية من الحرف العربي الى الحرف اللاتيني : « الان تخلصنا من الاستعمار العربي » .

إن هذا كله لا يعني عدم وجود ظلامات عديدة للجماهير في الدولة العثمانية ، ولا يعني عدم ممارسة القهر ضدها واضطهادها . ولا يعني أن الأمور كانت على أحسن ما يرام عدلا ومساواة واخوة . ولا يعني أن الاسلام كان مطبقا في الدولة العثمانية . أو كان سلاطينها عادلين زاهدين . ولا يعني أن الوضع لم يكن مشوبا في عدد من مظاهر التخلف والتفسخ والفساد والانحلال . فان هذه كلها كانت موجودة ، بشكل أو بآخر ، وكانت تزداد أو تقل من مرحلة إلى أخرى . ولكن هذا كله له حساب آخر . ويجب أن يعالج على مستوى آخر . وذلك بعد أن يؤ خذ الموقف السليم من الدولة العثمانية ، فلا يختلط بالموقف الغربي المدغول ، ولا يسمح أن يهرب العداء للاسلام ، من خلال ، الطعن بالدولة العثمانية وإظهار مثالبها .

إن المسألة ليست ابراز السلبيات أو عدم ابرازها ، وانما هي تحديد المعايير التي ستقاس بها تلك السلبيات ، بل تحديد الأهداف التي يراد بلوغها . أو بكلمة أخرى ، السؤال هو : على أية ارض تقف وأنت تقوم تجربة الدولة العثمانية؟ لقد أثبتت التجربة ان الارض التي تقف عليها هي التي تمنحك الهدف والمنهج والرؤية . وهي التي تقرر كل شيء . ولهذا فالذين يقفون على أرض الغرب حضارة وثقافة وفكرا لن يروا واقعنا وتاريخنا الا عبر المنظار الغربي . ولعل موقفهم من الدولة العثمانية يشكل أحد الادلة البارزة على صحة هذه المقولة .

ثمة نقطة يجب تذكرها من قبل كل من يقوم مرحلة الدولة العثمانية في تاريخنا ، وهي ما آل إليه الوضع بعد أن أطيح بتلك الدولة ، وجاء « المتمدنون » الغربيون وحلوا محلهم . وما زلنا حتى يومنا هذا نعيش في ظل حضارتهم وثقافتهم وأفكارهم ناهيك عن نفوذهم السياسي والاقتصادي وضغوطهم العسكرية . وما زرعوه من كيان صهيوني ، وما خلفوه من تجزئة . وما بثوه من سموم فكرية وثقافية وحضارية سممت اجواءنا وشوهت كثيرا من أفكارنا وأفقدتنا هويتنا الأصيلة .

إن من ينظر الى بشاعة ما فعلته يد الغرب في البلاد والعباد والعقول والانفس يستطيع أن يقوم الدولة العثمانية تقويما منصفا لا يستند على تلك الدعاوى التي بثها مفكرو الغرب وسياسيوه وشعراؤه ، وادباؤه ، ضدها . انها صورة بشعة تعلمنا أن نفرز ما يقال عما يقصد الوصول إليه .

باب
في رابطة الاسلام وما دونها من روابط(*)

أقام الناس في الجاهلية، قبل الاسلام، روابط عديدة تنظم علاقاتهم وتساعدهم افرادا وجماعات على مواجهة مختلف الحالات التي تعترض حياتهم سواء أكانت تلك المواجهة تحمل طابعا بناء إيجابيا يلبي حاجاتهم الضرورية أم كانت تحمل طابعا صراعياً يلبي حاجتهم الى الدفاع عن أنفسهم في مواجهة ما يعترض حياتهم من صعوبات وكوارث واعداء .

فكان من بين هذه الروابط رابطة العائلة والعشيرة والقبيلة والقرية والمدينة والناحية والمنطقة او اللغة والمعتقد واللسان وقد عاشت أكثر هذه الروابط آلاف السنين محافظا عليها ومستمسكا بها . وما كان ذلك عبثا . فهذه الروابط لبت حاجات الحياة والفطرة والمعاش ومواجهة المخاطر والتهديدات المختلفة .

حقا أن هذه الروابط تداخلت فيما بينها وتواءمت وتناقضت وتصادمت وفق كل حالة ووفق كل وضع . كما إنها حملت في داخلها نزعة العصبية والطغيان ضد غيرها دون أن تفتقر الى استعداد فطري في الوقت ذاته ضد هذه النزعة العصبية وذلك من أجل التعاون مع الاخرين والتوحد معهم . كما حملت تلك الروابط في داخلها ، أيضا ، نزعة توفيقية نفاقية بين الاتجاهين .

عندما جاء الاسلام لم يحطم تلك الروابط من حيث أتت وإنما طرح مشروعاً توحيديا عالميا فجعل لهذه الروابط في داخله دورا ايجابيا لتحقيق التوحيد . وكان هذا يتطلب أن تهذب تلك الروابط وتشذب وتملأ بروح الاسلام وهديه حتى تقوم بذلك الدول وتقاوم العصبية الضيقة الجاهلة الجاهلية . لان الولاء هنا لم يعد لاية رابطة من تلك الروابط، ولم يعد معيار الحق مشروعاً والباطل أو الصواب والخطأ يستند اليها . اي لم يعد المعيار:

(*) نشرت في مجلة « الحكمة » في بيروت .

فأصبح الحق يعلو ولا يعلى عليه ، وأصبح العدل يسمو ولا يسمى عليه . وكان ذلك كله ينطوي تحت المبدأ الاسلامي الأول « لا إله إلا الله » . وبهذا تبدأ عملية توحيد الجماعات والأفراد ، وتنتظم الروابط الضرورية المختلفة فيما بين الجماعات تحت رابطة الاسلام وهذا ما يجعل النهج الإسلامي يختلف اختلافا نوعيا عن ذلك النهج الفرنجي الذي أراد أن يحطم كل ما قام من روابط عدا الرابطة التي يأخذ بها . أو بعبارة أدق أنه يختلف اختلافا نوعيا عن تلك النزعات أو الدعوات أو النظريات التي راحت تدعو مثلا الى احتقار رابطة العائلة ، أو العشيرة او الناحية او الحي او المنطقة . او تلك التي راحت تدعو الى قومية فوق الجميع أو الى اذابة الشعوب الأخرى بشعب معين أو الى تحطيم كل علاقة ما عدا علاقة الحزب او علاقة الدولة أو علاقة الطبقة ! أو تلك التي تنكر سنة الله في خلقه الناس شعوبا وقبائل والوانا والسنة مختلفة فتدعوا الى عالمية طاغوتية . وبهذه المناسبة يمكن للمرء أن يلاحظ من خلال تتبع تلك النزعات في الغرب طبيعة النهج التجزيئي ، احادي الجانب ، الذي يعتمد على قاعدة أما على هذه الرابطة أو تلك ، وأما على هذا الجانب أو ذاك بينما النهج الاسلامي يقدم مشروعا توحيديا شاملا لعدد كبير من الروابط والجوانب وذلك ضمن نهج يحدد لكلٍ جانب حدوده ودوره بعد أن يشذبه ويملأه بروح التوحيد مع الاخرين لا بروح العصبية الضيقة .

عندما يقال « لا قومية في الاسلام » ، او « لا قبلية أو عصبية جاهلية أو لا عائلية في الاسلام» . لا يعني هذا ان الاسلام لا يعترف بالروابط القومية أو القبلية أو العائلة . كما لا يعني أن الاسلام يلغي الرابطة القومية « الانتساب الى قوم أو شعب أو لسان محدد » وينزعها ، أو أنه يلغي الرابطة القبلية أو العائلية وينفيها، وذلك على الرغم من أنه يقدم نظاما للروابط بين الناس أرقى من هذه جميعا ، نظاما لا يقوم على أساس رابطة الدم والقرابة والعرق او اللون أو الجنس أو اللسان أو القومية ولا على أساس العشيرة أو القبيلة أو العائلة أو على أساس الرابطة المهنية أو المصلحية الضيقة ، وإنما على رابطة التوحيد الاسلامي ، فتقوم الأخوة بين المؤمنين رابطة متينة تتجاوز الروابط الأخرى جميعا ويصبح معيار التقوى هو معيار التفضيل بين الناس لا معيار لونهم أو جنسهم أو قومهم أو عشيرتهم ويغدو الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والتعاون على البر والتقوى ، لا على الاثم والعدوان ديدن تلك العلاقة بين الجميع . ولكن لما كان الاسلام قد تخطى ذلك كله وأقام رابطته التوحيدية فقد توهم البعض أنه ينكر الروابط الأخرى ولا يعترف بها باعتبارها وقائع موجودة أو ينكر دورها وأهميتها باعتبارها روابط بين الناس لها وظائف محددة . ان هذا التوهم خاطىء من أساسه فالاسلام يرفض أن تكون أية رابطة من تلك الروابط الرابطة الاساسية الوحيدة بين الناس أو تصبح معيار التفضيل أو العلاقات . أو مقياس الحق والضلال أو موقع الولاء للدول . فشتان ما بين أن ينكر رابطة الانتساب

الى شعب محدد على أساس العصبية الجاهلية . وأن ينكرها من حيث أتت أو ينكر وجودها الواقعي الضروري او دورها الهام ضمن مجمل الروابط الأخرى في الرابطة الاساسية التي هي رابطة الاسلام . أي أننا هنا أمام تناول معقد لهذه الروابط . فالاسلام ينطلق من الاقرار بوجود وضرورة روابط متعددة ولكنه يعامل كلا منها ، باعتبارها جزءا من كل ومن ثم ينظم وجودها ودورها ضمن الكل الموحد الذي يقيمه . فالرابطة القومية الناشئة بين مجموعة من الناس نتاج مجموعة من العوامل كالمنشأ واللسان والعادات والمعاش والحياة المشتركة والتاريخ والجوار والجغرافية والعلاقات المشتركة في مختلف مناحي الحياة ، أي مجموعة العوامل التي تجعل هنالك فرسا وعربا وأتراكا وانكليزا وفرنسيين وروسا تشكل في نظر الاسلام رابطة ضرورية بمعنى لم يشأ الله أن تكون غير ذلك ومن ثم يدخلها ضمن نظامه العام لتغنيه وتغتني به ولكنه يمنع عنها الانحراف لتطغى أو لتستعبد وتستذل .

وهذا ما يجعل نظرية الاسلام مميزة تختلف عن النظريات التي تقول برابطة القومية باعتبارها الرابطة الأساسية التي تجعل الانتساب اليها فوق كل انتساب آخر كما تختلف عن النظريات التي تدعو الى محو القوميات التي لا تعترف بالرابطة القومية باعتبارها رافعة من الروافع في حياة البشر . ومن ثم تعمد الى الغائها بالقهر الفكري والسياسي والعسكري . فعالمية الاسلام ليست عالمية تهدف الى اذابة الاقوام بما يفقدهم ألسنتهم أو قسمات فطرتهم أو شخصيتهم أو هويتهم ، أو قل أنه ليس بعالمية تنكر سنة الله التي جعلت الناس شعوبا وقبائل ليتعارفوا . ولا هو بعالمية تنكر على الانسان حبه لاهله وقومه ومسقط رأسه ، وملاعب طفولته . أو تنكر عليه القيام بواجب الدفاع عن قومه حين يحيق بهم ظلم أو يلحق بهم مكروه ، أو يتعرضون الى عدوان . (فكيف لا والاسلام يضع عليه ذلك الواجب بالنسبة الى الاقوام الاخرى ، والاقربون اولى بالمعروف) . ولكن الاسلام في الوقت ذاته ليس دعوة للقومية بما يجعل هذه الرابطة تعلو فوق كل رابطة وتصبح هي الأساس والحكم والمعيار . إن عالمية الاسلام تقوم على وحدة بني البشر وهي وحدة تعترف بتعدد الشعوب والالسنة والأقوام في ظل الاسلام ، كما تعترف بالروابط المختلفة الأخرى وتبقي عليها . ولكنها تضبطها وتهذبها وتطورها بما يجعلها تسهم بدور ايجابي في تعزيز الوحدة الاكبر والرابط الأشمل . فالبشر في نظر الاسلام لا يمكن أن تنظم حياتهم بلا رابطة عائلية وبلا روابط متعددة أوسع من رابطة العائلة كرابطة العشيرة او الحي او الناحية او المدينة أو القرية أو المنطقة او الولاية ، أو كرابطة اللسان أو الشعب وهي روابط ولدت عبر مسيرة الحياة الانسانية ، وحافظت البشرية عليها الاف السنين وصمدت في وجه عاديات الايام . ولكن هذه كلها لا تستقيم الا في ظل الوحدة الاكثر رقيا أي في ظل رابطة الاساس أي رابطة الاسلام . فالاسلام ينظم هذه الروابط ويضع لكل منها حدودها التي تجعلها رابطة ايجابية خيرة في ظل الوحدة الكلية . أما ما يكافحه في تلك الروابط فهو خروج اية واحدة منها على تلك الوحدة ، والاتجاه نحو الطغيان وذلك

حين تجعل من نفسها المحور والمعيار والاساس فيتصارع مع الروابط الأخرى كما مع رابطة الاسلام صراع الأضداد والأعداء . وهذا ما يراه الاسلام انحرافا عن الطريق القويم لأنه يفسد الحياة ويضر بالبشر أجمعين ، بل يضر بتلك الرابطة نفسها ، لأنه يحولها الى عصبية بغيضة مقيتة تنقلب على أهلها بقدر ما تنقلب على من عداها . فالرابطة القومية تصبح عصبية بغيضة مقيتة - في احدى حالتين : وذلك حين تخرج لتطغى أو حين تقبل أن تذاب وتستعبد وتذل . أما عندما تقوم بقسطها في تنظيم الوحدة بين المنتسبين اليها كما تقوم بقسطها في تنظيم الوحدة مع القوميات الأخرى في ظل الاسلام فهي تكون رابطة ايجابية صالحة لا عصبية بغيضة مقيتة . كذلك عندما تهب للدفاع عن نفسها في وجه أية محاولة للطغيان عليها وتجزئتها أو في وجه أية محاولة تدفعها الى سلوك طريق الطغيان على غيرها تكون رابطة ايجابية صالحة لا عصبية بغيضة مقيتة . أو بكلمة أخرى أن الاسلام يتعامل مع هذه الرابطة تعامل ايجابيا فعالا لا تعاملا عدائيا أو سلبيا . ومن ثم يتركز الخلاف بين موقفه منها وموقف غيره من النظريات حول موقعها ودورها في النظام الكلي الذي ينتظم الناس جميعا ، لا حول وجودها من حيث أتى .

الأمر نفسه يمكن أن يرى في موقف الاسلام من رابطة العائلة أو العشيرة أو القرية او المدينة او أية رابطة أخرى كالنقابة أو الجمعية فهو لا يقول بالغائها وانما بتنظيمها ووضع حدودها بالنسبة الى موقعها بما يتعلق بالروابط الادنى منها أو الأعلى . وذلك ضمن التحديد الكلي الذي تضعه رابطة الاسلام التوحيدية . فالاسلام ، على سبيل المثال ، لم يقل بالغاء رابطة القبيلة ، ولم يعتبرها سلبية بالمطلق . ولكنه رفض العصبية القبلية ، واعتبرها جاهلية تفتت الأمة ولا تقيم حكم العدل . أما أن تكون تلك الرابطة في خدمة الاسلام والجهاد وفي خدمة وحدة البشر وفي خدمة أفرادها بما يسمح بتنظيم شؤ ونهم وحسن ادارة حياتهم والدفاع عنهم في وجه كل طغيان وحيف ، فان ذلك يجعلها رابطة ايجابية صالحة . فالمرفوض فيها انما هو عصبيتها الجاهلية التي تجعلها مركزا ومحورا ومعيارا فتطغى على غيرها ، وتدفع بافرادها الى الانحياز الأعمى بدلا من الانحياز الى الايمان والحق والعدل والوحدة .

ان الابقاء على تلك الروابط ضمن خط الاسلام يساعد على ان : ١) تلعب دورا ايجابيا في تعزيز الوحدة الاوسع ٢) وتلعب دورا دفاعيا حين تصاب الرابطة الاعلى بنكسة ، وذلك بسبب طغيان معين أو هجوم خارجي مما يجعلها خطوطا دفاعية يقاتل من خنادقها لكي تعود الرابطة الأعلى إلى انتزاع النصر من جديد ٣) وتساعد على تعزيز فكرة التكافل الاجتماعي وتسهم فيه ٤) وتعزز شخصية الافراد وتقويهم في مواجهة أي طغيان خارجي ٥) وتشكل روافع في عملية الوصول الى توازن اجتماعي عام .

ان ما تقدم يعطي مثالا اضافيا على تفوق النهج الاسلامي على الأفكار المتغربة التي تهاجم تلك الروابط ركضا وراء المقولات الفرنجية التي تدعو الى علاقة فرد ودولة ، أو فرد ونقابة ، أو فرد وطبقة . ومن ثم يصبح الفرد عاجزا عن المواجهة كلما احتاج اليها . وعلى سبيل المثال هنالك مقولات تحتقر التكافل الاجتماعي بين أفراد العائلة او العشيرة أو الحي وتدعو إلى وضع نظام الضمان الاجتماعي العام بدلا من ذلك . وقد أثبتت كل التجارب التي أخذت بهذه المقولات أن مثل ذلك الضمان غير كاف لحل مشاكل المحتاجين إليه مهما بلغ في مستواه التعويضي والاداري. لأن الانسان يظل بحاجة الى روابط أخرى تعالج تلك الجوانب التي تتعدى المال أو المستشفى او ملجأ العجزة . بل تكون قادرة على أن تعالج ما يحدث من خلل في الضمان الاجتماعي العام نفسه حتى في الجوانب المالية أو في المستشفى أو الملاجىء ، أو ما يسمى بالاهمال « البيروقراطي » وسواه :

لذلك عندما يقتصر على علاقة أحادية الجانب بين الفرد والدولة ، أو الفرد والنقابة ، تؤدي النتيجة الى تحطيم الفرد وافقاده القدرة على المقاومة ، بينما عندما تتعدى الروابط التي تقوم الى جانب الضمان الاجتماعي العام يصبح بالامكان معالجة المشاكل بطرق متعددة بما في ذلك تعزيز قدرات المقاومة في وجه الطغيان ، أو « البيروقراطية » ، او حين يحدث نقص في الأموال وعجز في النفقات ، وإهمال في الخدمات . وهكذا تفهم حكمة الإسلام الذي جعل من بيت المال مصدرا أساسيا للضمان الاجتماعي العام دون أن يضعف أو يلغي مصادر التكافل الاجتماعي المتعددة الأخرى بما فيها تلك التي تضمنها روابط العائلة والعشيرة والحي والقرية .

ينبغي لفت الانتباه هنا الى أن الحديث عن رابطة العشيرة أو القبيلة أو الحي أو القرية أو المدينة لا يفترض وجود جميع هذه الروابط في المكان نفسه وفي اللحظة ذاتها . لأنه ، في الاغلب ، يوجد بعضها هنا وبعضها هناك ومن ثم يتناول الحديث عنها بالعموم لا بمعنى أنها جميعا يجب أن توجد في آن واحد . كما أن من الضروري لفت الانتباه الى أن الحديث عن تلك الروابط لا يتضمن عدم تكوين روابط أخرى كرابطة النوادي الرياضية أو الجمعيات أو النقابات أو الحركات الاصلاحية أو السياسية ، وإنما المقصود هو النظر الى جميع تلك الروابط باعتبارها جزءا من كل في ظل رابطة الاسلام ، وذلك الى جانب التأكيد على رفض النزعات العصبية البغيضة الجاهلية التي تتضمنها فتقلبها حين تتغلب عليها الى رابطة سلبية وضارة ان لم تكن ضالة وآثمة . كما ينبغي التأكيد ايضا على رفض المقولات التي تحتقرها وتدعو الى الغائها من حيث أتت .

وهكذا يجب أن نمسك بالمنهجية الاسلامية التي تقول بالتوحيد . ومن ثم تقول بتحويل مختلف الجوانب التي يشملها التوحيد الى اعضاء فاعلة ضمن الوحدة تماما كاعضاء الجسد الواحد فليس المطلوب الغاء اليد او العين او اللسان أو العقل وليس المطلوب الغاء حاجات البدن المختلفة من جنس

وطعام ومسكن وتنقل او حاجات الروح وأشواق الانسان ، إنما المطلوب تنظيمها جميعا ضمن وحدة متفاعلة فيكون لكل جانب حدوده التي يعرفها ويكون له دوره الفعال الايجابي الحيوي في اشباع حاجته وفي اغناء الوحدة الكلية . إن منهجية الاسلام تقوم على رفض طغيان جانب من الجوانب أو تعديه للحدود الواجبة كما تقوم على رفض الغائه واذلاله او التعدي على حدوده الواجبة . وهذا ما ينظم العلاقات والروابط ضمن وحدة متفاعلة حية متوازنة يربطها التوحيد ببعضها ويحصنها العدل والحق في وجه التشتت ، والطغيان .

وهذا يكشف الفرق الشاسع بين صحة النهج الاسلامي وخطأ المناهج المتغربة التي تتصف بالجزئية واحادية الجانب .

الفصل الرابع

مدخل

يتناول هذا الفصل مناقشة بعض المعايير التي تشكل اساسا في الحكم على عدد من الافكار الشائعة التي أصبحت لدى البعض بمنزلة المسلمات ، وهي أفكار تعتمد في منطلقاتها على معايير انبثقت من الحضارة الاوروبية وقدمت نفسها الى العالم باعتبارها المقياس الصحيح في الحكم والتقويم . وهو في مناقشة لتلك المعايير يحاول وضع معايير مقابلة تستند الى الاسلام ، وبعضها يستند الى التجربة التاريخية للنمط المجتمعي الاسلامي .

لعل من غير الممكن تحديد الخطوط الفاصلة بين السياسات والافكار ما لم تحدد الخطوط الفاصلة فيما بين المعايير التي تستند اليها . أي لا مفر من العودة الى الاصول أو الجذور لا الغرق في بحث الفروع أو الانحباس في حدود الجزئيات . ولهذا لا يمكن أن تناقش مواضيع مثل التقدم والتخلف ، او الديمقراطية او المساواة المواطنية ما لم تحدد المعايير الأساسية التي يستند اليها كل فكر في تحديده لما هو تقدم وما هو تخلف ، أو ما يعني بالديمقراطية ، وما هي مرتكزاته في الدعوة الى المساواة . لأن هذه القضايا واشباهها تقوم على أسس محددة . ولا يصح أن تناقش ما لم توضع تلك الأسس تحت النور ، وما لم تحدد بلا مواربة تلك المعايير التي استندت اليها .

الموضوعة الاساسية التي تربط أغلب ابواب هذا الفصل هي الاثبات أن تحقيق قضايا مثل ما يسمى بالديمقراطية(حرية ابداء الآراء ، حق المشاركة في اختيار النظام والحكام ، حق المساواة المواطنية (أو على الاصح العدالة) وحقوق الانسان ، او مثل تحقيق الاستقلالية ، ومحاربة الاستعمار والامبريالية والصهيونية ، أو ضرب التجزئة والوصول الى الوحدة ، أو تحقيق العدالة الاجتماعية ، أو الالتحام بالجماهير والدفاع عن المستضعفين ، أو معارضة الاستبداد ، أو رفض السياسات الانتهازية والمطالبة بالمبدئية سياسة واخلاقا . ان كل ذلك يجوز أن يعامل مجرد شعارات ، ولا يمكن أن يكون جادا وحقيقيا الا اذا وفرت له شروط تحقيقية . ولعل أول الأمور التي ينبغي التأكيد عليها هي أن

التغرب الفكري والوقوف على ارض الحضارة الفرنجية في بلادنا لا يحققان ما تقدم وانما هما نقيضاه تماما بينما الخلاص من هذا التغرب والعودة الى ارض الاسلام والتراث والتاريخ يشكلان الشرط الأول لبدء مواجهة تلك القضايا وايجاد الحلول المناسبة لها .

لا شك في أن كل قضية من القضايا التي تبحث في هذا الفصل تحتاج الى المزيد من التعميق في المعالجة والتدقيق فيما يهمها من معايير . مما يجعل القدر الذي تم تناولها فيه هنا غير كاف ولكنه اسهام بحدود معينة . وتأتي الميزة الأساسية من النهج الذي تناولها بمجموعها ، وذلك بسبب ما يقدمه من معايير تربطها الفكرة الاساسية المذكورة اعلاه ، وان كانت تبدو شتاتاً في توزعها بين قضايا كثيرة . ولهذا لا بد من ان تمسك أية محاولة نقدية جادة بذلك النهج نفسه وبمناقشة المعايير ذاتها ، والفكرة وراءها لا العودة الى مناقشة القضايا المطروحة وتقديمها كشعارات .

حقا ، تشكل مناقشة المعايير التي تقوم عليها الاحكام حول القضايا المختلفة عملا خطيرا لان الخطأ بالاصول ليس كالخطأ بالفروع . ولأن الضرب بالجذور ليس كالضرب بالاغصان .

باب
في ضرورة اعطاء اولوية لتحرير فلسطين

انطلاقة الثورة الفلسطينية ثم رسوخها في الأرض بات حقيقة في الوقائع اليومية للسياسة والحياة على مستوى البلاد العربية والاسلامية والعالم أجمع . وأصبح موقع القضية الفلسطينية في الصدارة من بين قضايا التحرر وسائر القضايا العادلة في العالم ، وغدت مكانة الشعب الفلسطيني مرموقة على الصفحات التي تسطر فيها نضالات الشعوب المقهورة والمستضعفة . ولم يعد من الممكن ان يمر يوم ، او ينعقد مؤتمر ، او اجتماع او لقاء شعبي ، او رسمي ، او دولي ، دون ان يكون فيه نصيب للموضوع الفلسطيني .

يشكل هذا كله شهادة على أهمية الكفاح المسلح وما واكبه من تضحيات في قضية حقة عادلة . الأمر الذي يجعل من حق الذين فجروا الثورة الفلسطينية قادة وكوادر ومقاتلين، الاحياء منهم والشهداء، أن يقدر لهم قرارهم الريادي في تفجير الثورة الفلسطينية . وان هذا ليأخذ بعده حين تعود الذاكرة الى تلك الظروف التي تفجرت فيها الثورة. . . وهي ظروف كانت قاسية على العرب والمسلمين وكانت رياحها غير مؤاتية اطلاقاً لشق طريق الكفاح المسلح، ومع ذلك استطاع قرار حركة التحرر الوطني الفلسطيني «فتح» ان يمتلك الرؤية الشفافة في أجواء مكفهرة مغبرة ضبابية، وان يملك النظرة البعيدة في وقت قامت فيه السدود والاسوار في وجه الشعب الفلسطيني، وأن تجترىء على اجتراح تلك الشجاعة المتحدية في ظروف كان يعز فيها مثل ذلك التحدي الخطير : حمل السلاح وهو الذي قد يؤدي الى المشانق قبل السجون، والموت بالرصاص قبل الموت تحت التعذيب. ولهذا كان ذلك القرار متهما من الصديق قبل العدو. فاذا كان الاتهام من قبل العدو عملا ايجابيا الا ان الاتهام من قبل الصديق اشد مضاضة . ولكن لم يكن في ذلك مفر . لان خطوة إمتشاق السلاح واستخدامه في تلك الايام اقرب إلى العمل الذي لا يصدق او الذي يقرب من الجنون أو المغامرة . وهذا ما يدفع الصديق إلى الشك فيه، ناهيك عن مخاوفه منه لما قد يحمله من مخاطر عليه اذا اعتبره الاعداء متواطئا معه او قابلا به. بكلمة، ان هذه المعطيات كلها تفرض مزيدا من التقدير لذلك القرار المنفذ في ١/١/١٩٦٥ .

على أن هذا القرار الصائب ما كان ليأخذ طريقه الى التنفيذ الناجح لو لم يكن مدعوما بعدد من المنطلقات النظرية التي طرحتها حركة التحرير الوطني الفلسطيني « فتح » . ولا شك في أن لتلك المنطلقات دورها الاساسي في صوابية قرار الانطلاقة كما في استمرارية القدرة وتقدمها في ظروف شديدة الصعوبة والتعقيد . مما يجعل الوقوف امام تلك المنطلقات ضرورة ، مع كل مطلع سنة جديدة من عمر الثورة الفلسطينية . واذا كان هذا الباب لا يستطيع ان يفي جميع المنطلقات حقها فسوف يركز على منطلقين منها :

١ ـ طريق فلسطين طريق الوحدة

بالرغم من كل هذا الحضور الفلسطيني في السياسة والحياة اليومية على مستوى البلاد العربية وبقية البلاد الاسلامية ، وبالرغم من كل هذا الاشتراك والمشاركة بصورة مباشرة وغير مباشرة ، في غالبية الاحداث الكبيرة ، ما زال الموقف النظري من الثورة الفلسطينية موضع أخذ ورد في أكثر من موقع وفي أكثر من مجال .

عندما يقال الثورة الفلسطينية ، أي ممارسة الكفاح المسلح والشعبي المباشر ضد العدو الصهيوني ، يعني هذا اعطاء الاولوية لقضية تحرير فلسطين . . وهو طرح نظري ما أبعد ما يكون عن القبول به في مجال الطرح النظري وعلى نطاق أضيق بكثير في مجال الممارسة الفعلية . أما السبب في ذلك فيرجع في بعض جوانبه إلى عوامل موضوعية ، ويرجع في جوانبه الأخرى إلى عوامل ذاتية لها علاقة بطرقنا في التفكير ومنهجيتنا في دراسة الأشياء وفهمها . لعل العامل الأشد أهمية وخصوصية في تلك الموضوعية المطروحة اعلاه هو التجزئة التي لحقت بالبلاد الاسلامية عموما ، والبلاد العربية ، خصوصا . الأمر الذي ولد في داخل كل قطر من أقطار التجزئة عقلية قطرية ومنهجية اقليمية تتمثلان في توليد نزعة قطرية ضيقة مدعمة بالفكر المتغرب التجزئي . الامر الذي يدحر نزعة الوحدة الى الخلف او يجعلها موضوعا مؤجلا الى أمد غير مسمى . وهذا يدفع البعض إلى رفض السير على طريق فلسطين . لانه يسير على طريق الوحدة . ففلسطين أصبحت عنوان توحيد . ولكن ثمة بعض آخر ، يدحر ، بلا قصد ، من الناحية النظرية والعملية موضوعة اولوية النضال من أجل تحرير فلسطين . وهنا تدخل مقولات عديدة مثل تنظيف البيت اولا ، او موضوعة تحقيق الوحدة العربية أولا . وذلك ليصار إلى تحرير فلسطين .

انه الصراع النظري الذي تواصل منذ أول يوم اندلعت فيه الثورة الفلسطينية حتى الآن . بل أن أخذ قرار بدء الكفاح المسلح من قبل حركة التحرير الوطني الفلسطيني « فتح » شق طريقه عبر الصراع النظري في مواجهة كل تلك المقولات التي كانت تدفع القضية الفلسطينية الى الخلف تحت

حجة تحرير الاقطار العربية وتوحيدها اولا بينما الواقع هو الغرق في الاقليمية . وكانت المقولة النظرية الاساسية وراء انطلاقة الكفاح المسلح تؤكد اولوية قضية فلسطين، وأولوية خوض الكفاح المسلح من أجل تحرير فلسطين باعتبار ذلك طريقا الى التحرير والوحدة بما في ذلك ؛ تنظيف البيت ايضا ، وليس داعيا لتحرير فلسطين فقط .

وهكذا كان الفراق النظري يدور حول اين مكانة قضية فلسطين بين القضايا الأخرى التي تواجه المسلمين عموما والعرب خصوصا . وكان هذا يحمل في طياته تأجيلا لخوض معركة التحرير او تعجيلا بها . وينطوي على دفع إلى تخفيف الصراع أو تأجيجه ضد اعداء الأمة .

حجة الذين قالوا بتنظيف البيت وتهيئة ظروف التحرير اولا لم تفتقر إلى المنطقية ، لأن من الواضح أن الوصول الى تحرير فلسطين تحريرا كاملا ، أي انزال الهزيمة بالعدو الصهيوني ومن يقف وراءه من اعداء امبرياليين مدججين بالسلاح ومدعومين بأسباب القوة المادية والنفوذ السياسي ، لا يمكن أن يتحقق ما لم ترفع العقبات الداخلية التي تمنع استنهاض الجماهير وتحول دون التوحيد . ولكن هذه المنطقية لم تلحظ أن الابتعاد عن فتح المعركة ضد العدو الصهيوني واشعال نار الجهاد على أرض فلسطين لا يساعد على رفع تلك العقبات او ضرب التجزئة بل يشكل الاقتراب أكثر فأكثر من أرض الاسراء والمعراج طريقا إلى استنهاض القوى المكبوتة والنائمة ودربا إلى توحيد الاقطار المجزأة الممزقة . ولعل نظرة سريعة إلى موقف مئات الملايين من كل مناسبة حدث فيها صدام حقيقي مع العدو الصهيوني يشكل الدليل على أن قضية فلسطين حين تعالج بالجدية والتضحية والفداء تمتلك قلوب مئات الملايين وتثير فيها كل مكامن التطلع الى الجهاد والتحرير . وهكذا يكون اعطاء الاولوية لقضية فلسطين ليس تكريسا لما هو قائم من عقبات داخل البيت الاسلامي عموما ، والعربي خصوصا ، وليس تكريسا للتجزئة والتمزق ، وانما على العكس ما من قضية عملية يمكن ان تكون مدعاة للتوحيد مثل هذه القضية وما من قضية يمكن أن تستنهض الملايين مثل التوجه إلى أرض بيت المقدس فهذا لا يتعارض مع أية خطوة تقوم ، في اثناء الجهاد من أجل تحرير فلسطين وتهدف الى رفع هذه العقبة او تلك من العقبات القائمة داخل البيت. بل ان لسير على هذا الطريق يجعل رفع العقبات من خلاله ، وفي اثنائه ، من أجل الاندفاع فيه أكثر ، أمرا ضروريا ومحتملاً .

لقد أثبتت التجربة العلمية في أكثر من مناسبة وموقع أن الصراع ضد العقبات الداخلية حين يجري وقد وضع نصب عينيه هدف تحرير فلسطين هدفا رئيسيا بين أهدافه الأخرى ، يحوز على زخم أكبر . بل اثبتت التجربة أن ترجمة ذلك عمليا بعد تحرير أي قطر من الاقطار يشكل شرطا من شروط استمراره ونجاحه ومواصلته السير على طريق سليم . بكلمة أخرى أثبتت التجربة ان النجاح في أي

قطر من الأقطار يرتبط ارتباطا عضويا بمدى امساكه بأولوية تحرير فلسطين ووضع نفسه على هذا الطريق . اما حين لا يحدث ذلك ويقع الاختيار على طريق آخر مهما بدا ثوريا فسيؤدي ، كما اثبتت التجربة في كل المناسبات ، انه سيواجه من الصعوبات والشبهات الشيء الكثير هذا اذا لم يجد نفسه في نهاية المطاف محاصرا ومحصورا في حدوده الاقليمية . وقد فشل فيما اراد أن يحققه . بينما يختلف الحال اختلافا جذريا حين يضع القطر الذي يتحرر امكاناته كلها على طريق تحرير فلسطين . وبهذا تواصل المسيرة عبر عملية معقدة بين اعطاء الاولوية لتحرير فلسطين وازالة العقبات الداخلية وضرب التجزئة والتمزيق . ولكن مفتاح النجاح في ذلك يبقى في اعطاء الاولوية لهذا التحرير ، خصوصا ، بعد أن يتحرر هذا البلد او ذاك ، أي أن اعطاء الاولوية لتحرير فلسطين يصبح أكثر الحاحا بالنسبة إلى أي بلد نظف بيته الداخلي لان خروجه من اسار التجزئة والاقليمية ، ومضيه على طريق التوحيد يرتبطان فيما يرتبطان به ، بمدى امساكه بقضية فلسطين وجديته في العطاء لها ، وفي دعم ثورتها ان عزت المشاركة المباشرة وهي الاصح . وهكذا تعود اولوية تحرير فلسطين لتأخذ موقع الصدارة بعد أن يأخذ هذا البلد أو ذاك نفسا في تنظيف البيت .

وبهذا يكون مفهوم عبارة اولوية يشمل تنظيف البيت هنا وهناك من قبل أهله على أن يعودوا ليمسكوا بتلك الاولوية ، بينما لا ينحرف ثوار فلسطين عن ابقاء بندقيتهم باتجاه تلك الاولوية .

٢ـ استقلالية الثورة الفلسطينية

ان التداخل بين فلسطين وبقية البلاد العربية والاسلامية له سمة العلاقة بين الاشقاء الذين ينتسبون الى العائلة الواحدة وهي عائلة يُفترض ان تكون موحدة تعيش تحت سقف واحد . ولكنها تعيش الآن مجزأة بفعل القوى الاستعمارية التي قسمتها إلى دول وكيانات ، وجعلت لكل منها حدودها ، ودفعت كل جزء ليعتبر نفسه حالة مستقلة منفصلة ، او بعبارة ادق جعلت من التجزئة ظرفا موضوعيا وذاتيا يدفع البعض في تلك الاجزاء الى اعتبار حرثهم تلك الحالة . بيد أن تشكل مثل هذه النزعة الاقليمية اللاوحدوية لم تخلع عن هذه الاجزاء ، من ناحية اخرى ، سمة كونها ابناء عائلة واحدة . الأمر الذي ولد في كل جزء كما في مستوى الكل حالة معقدة متداخلة تحمل في طياتها اتجاه التدخل والسعي للتوحد كما تحمل اتجاه الانفصال ورفع ستار عدم التدخل في الشؤون الداخلية ، وقد راح هذا وذاك وما بينهما يعبر عن نفسه بالوان عديدة وفقا للظروف وموازين القوى ومستويات الوعي ، وما إلى هنالك من عوامل . ولعل هذه السمة هي التي تستطيع تفسير التنازع والتواصل ، والتباعد والتداخل ، بلا انقطاع ، وضمن حالات شديدة التقلب بين التحاب والتباغض ، والتلاقي والتحارب . الامر الذي جعل الكثيرين لا يفهمون ما يجري فيما بين الاقطار العربية والاسلامية من الوان تلك الحالات على مستوى الدول والحكومات ، كما لم يجعل البعض

يدرك عمق التواصل الروحي والسياسي والنضالي بين الجماهير العريضة المختلفة اقطارا ودولا واحيانا قومية ولسانا . كما ان فهم تلك السمة يلقي ضوءاً على السبب الذي جعل الثورة الفلسطينية تتمسك باستقلاليتها باعتبارها منطلقا اساسيا من منطلقاتها يحتم عليها ان ترفض رفضا قاطعا كل وصاية واحتواء .

لعل هذه الصورة تساعد على فهم تعقد العلاقة بين الثورة الفلسطينية وبين من تعامل معها من اشقاء على المستويين الشعبي والرسمي . فهنالك ما هو مشترك وموحد ويفرض الاتفاق والالتقاء او الوقوف في الخندق الواحد ، وهنالك لكل شقيق همومه ومشاغله ورؤاه النابعة من ظرفه الخاص القائم في موقعه القطري . وهو امر يوجب ان يطرح السؤال : ما هو الطريق الاسلم لتلبية متطلبات هاتين السمتين ومابينهما من متشابهات؟ لأن عدم ايجاد ذلك الطريق الاسلم يؤدي الى التحاب والتنافر بلا منطقية وبلا تماسك او يؤدي الى تلاق ظاهري وتنازع خفي ، هذا بالنسبة الى الحالات التي تنتسب الى الأرض الفكرية والسياسية الواحدة والخندق الواحد فكيف بالنسبة الى الحالات التي تقف على اراض متناقضة او متعادية فكريا وسياسيا .

إذا كان هذا الامر حالة مشتركة تنطبق على علاقة الاجزاء ببعضها ، بصورة عامة ، فان له سماته الاشد خصوصية بالنسبة الى فلسطين سواء أكان ذلك من جانب ثورتها ام من جانب اشقائها . ويرجع ذلك بسبب الميزة الخاصة لفلسطين بالنسبة الى الجميع . ويكفي ان نلاحظ هنا أن الجماهير ترى في تحريرها ونصرتها عملا مقدسا ، وترى من يبذل على ارضها الدماء مجاهدا يستحق الحب والدعم والتأييد . وهذا يفسر مكانة الفدائي الفلسطيني في قلوب الناس ، كما يفسر ، من جهة اخرى ، كثيرا من التلاعب والدجل من قبل البعض في التعامل مع قضية فلسطين وثورة شعبها . بل يفسر ايضا مخاوف البعض الى حد الوسوسة من علاقة الثورة الفلسطينية بالقوى التي يراها خصومه أو أعداؤه أو من المنافسين ، كما يفسر شدة حب البعض الى حد التمني الا تقيم علاقة مع احد خارج دائرته او علاقته . اي انه يريدها له وحده . وهنا يجب ان يلاحظ ان ذلك كله يصدر في حالات من حسن نية وصدق ، ويصدر في حالات عن سوء نية ومكر وعداوة ، ويصدر عن حالات اخرى تتقلب بين حسن النية وسوئها .

ثم ينبغي ان يفهم بعمق وضع الثورة الفلسطينية وقد شاء القدر لشعبها ان يبتلي بالكارثة الكبرى ، ويكون هو صاحب المواجهة الاولى . فكان الشعب الذي وقع الاختيار على ارضه ليغتصبها الكيان الصهيوني ، ووقع الاختيار عليه ليشرد وسام كل الوان العذاب والقهر تحت الاحتلال وفي عدد من مناطق اللجوء والتشرد . ومن ثم ينبغي ان يلاحظ ان الواجب الاول في تلك المواجهة قد وقع عليه شرعا ، وواقعا موضوعيا ، بينما بقية الاشقاء يتضورون في حالة من التجزئة التي

فرضها الغزاة الفرنجة عليهم ، ويعيشون حالة من انحرافات ، او ما صحبها من هموم خاصة ، فرضت على المخلصين اولويات تنظيف البيت حتى يصبح بمقدورهم الانطلاق الى فلسطين . ثم يجب ان يضاف الى ذلك كله عالمية العدو الذي اغتصب فلسطين ، وما يلقاه من دعم من الدول الامبريالية وخصوصا ، الامبريالية الامريكية .

الآن، اذا أخذ كل ما تقدم بعين الاعتبار يفهم لماذا كان على الثورة الفلسطينية ان تتمسك باستقلاليتها وتبرز هويتها الفلسطينية . وذلك باعتباره ضرورة حاسمة لمواجهة الوضع المذكور . . الوضع المعقد ، والمتداخل الاوجه والجوانب . ومن ثم كان لا مفر من ان يتفهم المخلصون الروحية التي تواجه بها الثورة الفلسطينية هذه الاوضاع ، فيتفهمون كثيرا من مواقف الثورة وسياساتها ، خصوصا ، تلك التي تجعلها لا تقصر علاقتها بطرف واحد دون غيره او تتطابق معه تطابقا تاما او تقيم علاقتها مع أطراف متعددة .

ان الظروف المذكورة اعلاه ، اذا اريد للثورة الفلسطينية ان تستمر بالكفاح المسلح ، وإذا اريد لها ان تحقق انتصارات سياسية على العدو ، تفرض عليها ان تأخذ طريقها الخاص المستقل الذي يسمح لها ان تمتلك حرية الحركة ، وتجمع أكثر ما تستطيع من عوامل القوة ، وتتجنب كثيرا من المآزق والضربات .

قد يقول قائل ان مثل هذه السياسة ، كما اثبتت تجربة السنوات الماضية منذ الانطلاقة حتى الآن ، تسمح في المحافظة على استمرار الكفاح المسلح الفلسطيني وتصعيده ، وتساعد على كسب مواقع عربية واسلامية وعالمية لدعم الحق الفلسطيني ، وتجنب الثورة التصفية والابادة . ولكنها لا تؤدي في المحصلة الى القضاء على الكيان الصهيوني ، وتحرير فلسطين ، لان تحقيق ذلك يتطلب ان تنخرط قوى شعبية كبيرة عربية واسلامية في عملية التحرير ، كما حدث في الماضي في عملية تحرير فلسطين من الصليبيين . ولا شك في ان هذا الرأي حق وسديد . ولكن كيف ترجم حتى الآن ، أي ما هي النتيجة العملية التي كان يخلص اليها ؟ ببساطة ، كان ذلك يؤدي الى الاستنتاج القائل ان على الثورة الفلسطينية ان تترك تلك السياسة . وتأتي الى ربط مصيرها بالموقع الآخر الذي سوف ينطلق مستقبلا الى تحرير فلسطين . فهل هذا استنتاج حق وسديد ؟ انه استنتاج تعسفي من مقدمة صحيحة ، لان الذي ينبغي ان ينتج من ذلك الرأي الحق والسليم هو انتقال صاحبه الى ارض المعركة في فلسطين . وبهذا يكون بالامكان ان تجد الثورة الفلسطينية نفسها وسط الجحافل المجاهدة التي تخوض غمار الحرب حتى النصر . وعندئذ لا تكون بحاجة الى كثير من علاقات تقيمها الآن وهي كره لها . اما ان يطلب منها التخلي عن سياسات تسمح لها باستمرار الكفاح المسلح وتصعيده دون ذلك البديل العملي على أرض فلسطين نفسها ، فكأنه دعوة الى ان تتخلى الثورة عما حققته من انجازات في

مختلف الميادين . وهنا قد يقال ان الالتزام بذلك الموقف الواحد لا يعني التخلي عن تلك الانجازات ، او هجر الكفاح المسلح من قبل الثورة الفلسطينية ، وانما المطلوب الاستمرار به ، شريطة، تغيير منطلقاتها التي تقوم على أساس القرار المستقل وامتلاك حرية الحركة، والتشديد على تبني سياسة ذات خصوصية فلسطينية تضع اولوية تحرير فلسطين في المقدمة ، والاجابة على مجموعة السمات التي تتسم بها الاوضاع القائمة ! ولكن ، كيف يمكن لاحد ان يثبت ان تبني سياسات اخرى تختلف جوهريا عن المنطلقات التي طرحتها الثورة الفلسطينية ، ستؤدي الى نتائج أفضل أو ستحقق النتائج نفسها . ان اثبات صحة المنطلقات المتبناة فعليا لا يحتاج الى دلائل منطقية . لأن الواقع العملي مهره بخاتمه . فالثورة بقيت واستمرت وحققت نجاحات واسهمت في انضاج ظروف التغيير الجذري . اما الطريق الآخر فيعني ، في احسن الحالات ، دخول المجهول ، ان لم يؤد الى اجهاض الكفاح المسلح ، ووضع منجزاته الراهنة امام احتمال التصفية .

لهذا الرأي الحق والسديد هو ان يحدث العكس ، اي ان تتجه بوصلة تلك القوى إلى فلسطين . وعندئذ تقوم الوحدة الحقيقية وتجمع القلوب ولا يصبح للخصوصية الفلسطينية ما يميزها عن غيرها . لأن الجميع يصبحون « فلسطينيين » بالمضمون الجهادي للكلمة . ويصبح الفلسطينيون كتيبة في جيوش المجاهدين ، وهي تزحف لتحرير فلسطين التي جعلها الله مهد المسيح ، وأرض الاسراء والمعراج ، ووضع في بيت مقدسها اولى القبلتين وثالث الحرمين المسجد الاقصى الذي بارك الله حوله .

باب
في الاستقلالية وضد التبعية

استطاع الفرنجة المعاصرون خلال القرن التاسع عشر ، اجتياح عدد من الاقطار الاسلامية . ثم استكملوا بعد الحرب العالمية الأولى ضرب الدولة العثمانية ، والسيطرة على البقية الباقية من تلك الاقطار . وكان العنف والقوة القاهرة سبيلهم إلى ذلك . ثم رسموا لتلك الأقطار خريطة تجزئة ، جعلت من كل قطر دولة لها حدودها المغلقة . وكان نصيب الاقطار العربية الحظ الأوفر من التجزئة والتمزيق . ولم يمر ذلك مر الكرام ، فقد راحت الثورات الشعبية الشجاعة تندلع هنا وهناك تحت شعارات الاستقلال واستعادة الوحدة التي ضربت . ولكن النتيجة كانت مجازر رهيبة اغرقت فيها الجماهير في بحر الدم . ونزلت بقياداتها ومجاهديها الوان النكال والتشريد والاضطهاد والتقتيل .

وبهذا استتب الأمر ، ولو لبعض الوقت لهؤلاء الفرنجة المتعطشين للسطوة والثروة والقوة . وكان من نتائج ذلك بدء رحلة طويلة من صراع الغزاة ضد مجتمعات انغلقت على نفسها ، كوسيلة من وسائل المقاومة بعد أن كسرت بالمعارك العسكرية . وكان هذا الصراع من جانب الفرنجة يرمي الى فتح الأبواب التي أوصدت في وجههم من أجل تحطيم مقومات الاستقلالية لدى الشعب ، وفل قدرته الكامنة على المقاومة ، واجتثاث تلك الجذور التي قد تعيده الى مواقع النصر . كما حدث في الماضي ، عندما عاد فطرد الفرنجة من البلاد ، بعد أن استتب لهم الأمر في الغزوات الصليبية المتكررة . أي ان العنف المسلح وحده غيركاف ، لأن المطلوب ليس كسب بضع معارك ، أو السيطرة لبعض الوقت ، وإنما كسب الحرب ، ووضع النيرعلى الرقاب حتى آخر الدهر . مما جعل الفرنجة يدركون الحاجة الى ضرب مقومات الوجود المستقل في الامة فكان على رأس المخطط ضرب الاسلام . ثم عبر عن ذلك من خلال حملات مركزة ضد مختلف الجوانب العقيدية والفكرية والاخلاقية ، وشدد الضربات على النمط الاجتماعي والنهج الحياتي . وواكب ذلك فرض التجزئة ، وتدمير الاقتصاد المستقل ، وحرمان الامة من شخصيتها الاصيلة ، وهويتها الحضارية . فضلا عن أحكام السيطرة السياسية ، والسعي الى

تنفيذ المشروع الصهيوني . وبهذا تشكلت الخطوط العريضة لاستراتيجية الفرنجة ، منذ أن وطئت أقدامهم هذه الارض ، في العصر الحديث . وما زالت هي هي حتى يومنا هذا .

امام هذا الضغط الهائل ، كان لا بد من أن تتحرك اتجاهات عدة داخل البلاد . وقد راحت كل منها تحاول تحديد أسباب النكبة أو النكسة ، وتأمل في وصف الدواء الناجح للخلاص من هذا البلاء او الوباء ،واذا وضعنا مجموعة الاتجاهات الانتقائية جانبا ، وقد تم تناولها ، فيمكن وضع جميع الاتجاهات تحت عنوانين عريضين احدهما عبرت عنه الاتجاهات القائلة بضرورة الاستمساك بالعقيدة والأفكار والأخلاق ، وبالنمط الحضاري والنهج والحياتي وبالاقتصاد المستقل ، وأخذ موقف دفاعي قوي ضد محاولات الفرنجة تغيير ذلك أو التأثير فيه تحريفا أو تحويلا او تبديلا . أنه الصراع ضد الاجتياح الثقافي ـ الحضاري الذي يهدف إلى فرض تبعية دائمة . وكانت هذه المجموعة من الاتجاهات هي الأقرب إلى موقف الجماهير العريضة التي انكفأت إلى مواقع الدفاع . وراحت تقاوم الاجتياح العقيدي ـ الفكري (الايديولوجي) ـ الحضاري .

أما الاتجاه الثاني ، فقدانبهر بقوة العدو وحضارته ، وراح يسبح مع التيار السائد ، فاعتبر أن سبب النكبة يعود الى مكونات مجتمعاتنا من حيث أتت . فبدلا من أن يرتكز عليها في المقاومة ، ويستند اليها في التخلص من السلبيات ، وينطلق منها في احداث التطوير المطلوب من أجل مواجهة التحدي ، راح ينعتها كلها بالتخلف والتأخر ، معتقدا بأن الخلاص لا يكون الا من خلال أخذ الفكر من الفرنجة وإقتفاء آثار مجتمعاتهم المصنعة ، لكي نمسك بالعوامل التي دفعتهم الى التفوق علينا . وكان هذا يعني أن نجتث من جذورنا ، ونفقد هويتنا ، فلا نعود ايانا ، ونبدأ من نقطة لا تشكل استمرارا لتاريخنا وقد وصلت المطالبة بهذا المجال حد الدعوة الى أن نلبس ما يلبسون ، ونشرب ما يشربون ، ونأكل ما يأكلون ، ونرطن كما يرطنون، أما إذا لم نفعل ذلك فلا خلاص البتة .

وبهذا سميت حركة تلك الاتجاهات احيانا بحركة « التنوير » ، واحيانا » بحركة « النهضة » . وأصبح لهذا الذي سمي تنويرا ونهضة رجاله البارزون من سياسيين ومفكرين وادباء . ويا حبذا لو يرجع المرء ليقرأ ما كتبوا وما قالوا في ذلك الحين . ثم ينظر ما حل بالبلاد ، بعد أن طفا فكرهم على السطح لعشرات المنين ، وما زال يسيطر على المدارس والجامعات والمحافل الادبية ووسائط الاعلام ، وما فتىء يتحكم بعقول الكثرين من المتعلمين والمثقفين من مريدي الحداثة الفرنجية .

لعل الكثيرين قرأوا كيف سادت ، في ذلك الوقت ، على سبيل المثال، افكار تلح على ضرورة التخلص من « الحطة والعقال » او « الطربوش » او « الفيصلية » ، والسروال والدماية والعباءة « الدشداشة»، والتخلص من لباس النساء التقليدي . وتصر على ضرورة ارتداء الرجال البدلة

وربطة العنق ، وارتداء المرأة زي نساء الغرب . اما اذا لم يحدث ذلك فيقطعون باننا لن نخلق الانسان المستنير الواعي الذي يستطيع أن يتعامل مع الآلة الحديثة . ولن نستطيع السير على طريق التقدم والرقي . وقد وصل الأمر بمصطفى أتاتورك ، مثلا ، الى سن القوانين التي تعاقب على من لا يلبس فرنجي . وأعلنها صراحة وتحت حد السيف أنه يريد جعل تركية اوروبية وقطع صلاتها بالاسلام والمسلمين .

ينبغي لنا رؤية هذا النهج ضمن خطة كاملة تشمل المدارس والجامعات والشوارع وعلب الليل ودور اللهو . ومختلف المجالات . وقد سنت قوانين لضرب الاقتصاد المستقل والاتجاه نحو الاقتصاد المحدث التابع للغرب سمي ذلك حركات « اصلاح » ، وربما « ثورات » ، واعتبر رقيا وتقدما !

بدت تلك الآراء في حينها ، ولا مد بعيد ، تحمل منطقا له مظهر براق ، فالغريق احيانا يتعلق بالقشة ليتخلص من الغرق ، والظمآن في الصحراء يلحق السراب على امل الارتواء . فقد كانت البلاد في المحنة ، وتحت الارهاب والسيف ، فلا عجب حين يمسك البعض بالقشة ، ويركضون وراء سراب خلب . وهكذا ابتلع الكثيرون من المعادين للاستعمار الطعم قبل أن يقلبوا الأمر من كل جوانبه وقبل أن يستشفوا ابعاده ونهاياته . وقد ساعد على ذلك أن كل الاتجاهات الفكرية في بلاد الفرنجة تنظر الى الاسلام وما ولد من مجتمعات نظرة دونية ان لم تكن ظاهرة العداء بينما تنظر الى حضارة الفرنجة باعتبارها نموذج « التمدن والتقدم » .

عندما تحدث هزيمة عسكرية فلا أسهل من أن تعزي إلى أي سبب من اسباب حين لا يكون هنالك معيار محدد للتحليل والتفسير واستنباط الأفكار الصحيحة . فعلى سبيل المثال ، يمكن أن يلتقط أي عامل من العوامل التي كانت فاعلة في الوضع ، فيعزى الى وجوده سبب الفشل أو الهزيمة . كما يمكن أن يعزى ذلك إلى أي عامل من العوامل لم يكن متوفرا في الوضع . فيقال أنه لو كان متوفرا لجاءت النتيجة نصرا . ولا شك في أن هذا وذاك يساعدان على تمرير ما لا يحصى من الآراء الخاطئة في تفسير أسباب الهزيمة العسكرية . أما السبب الآخر الذي يساعد على عدم كشف الاراء الخاطئة فورا فيرجع الى صعوبة انتزاع ذلك العامل من الوضع أو اضافة عامل الى الوضع ، ثم اعادة المشهد ، أو إجراء الصراع من جديد حتى يتبين لنا من خلال التجربة ونتائجها صحة الفرضية التي فسرت الهزيمة بسبب عامل كان قائما أو بسبب افتقاد عامل لم يكن متوفرا . ولهذا يساعد افتقاد المعيار المحدد لتفسير الهزيمة ، وعدم امكان اعادة المشهد لاختبار ما قدم من تفسير ، على التهريب ، خصوصا ، من جانب القوى المسيطرة التي تريد باطلا .

وهذا ما حدث بالنسبة الى اولئك الذين فسروا الهزيمة العسكرية تفسيرات تقود الى التخلي عن

اسلام الأمة وتراثها وحضارتها وتاريخها ووجدانها ، والى اقتفاء آثار الفرنجة ، كما يريد الفرنجة ، لماذا ؟ لكي « نهزم الفرنجة » ، و« نحرر البلاد » منهم !!

ولكن مادامت تلك الآراء قد صفرت ونقرت ، وترجمت نفسها على الأرض الواقعية ، فلماذا لا نذكرها بما قالت ، وبما وعدت ، ونقارن بما حدث ، وما فعلت ، وما آل اليه الوضع . الأمر الذي يتطلب اعادة احياء الذاكرة لاظهار الصواب والحق ، وكشف الخطأ والضلال ، لعل الذين انحرفوا يتعظون ولو بعد حين .

لقد مضت عشرات السنين على تلك الاراء وهي تسود وتقود . فقد بدل قطاع كبير من الناس لباسهم وأخذوا بالزي الفرنجي . وكذلك فعلوا بمسكنهم ومأكلهم ونمط حياتهم ، فغيروا بعاداتهم وأخلاقهم ونظرتهم الى الحياة ، وابتعدوا كثيرا عن الاسلام، وعن مجتمع الاجداد ، ووصل بعضهم الى مواقع السلطة السياسية ، وقادوا الدولة وسيطرت أفكارهم في برامج البناء والتطوير ، وقد دغدغهم أمل اللحاق بهذا النمط أو ذاك من أنماط المجتمعات الفرنجية . وتواصلت البعثات الى الخارج بعشرات الآلاف . ثم زاد التطابق في محاكاة الغرب من جهة الثياب والازياء والأثاث والمساكن والعادات كما كانوا يطلبون . ولكن الى أين سارت الأمور ؟ فهل كان ذلك هو الطريق القويم الى التحرر من ربقة السيطرة الأجنبية أم زدنا عبودية وتبعية ؟ وهل فعلا أدى لبسنا ، نساء ورجالا ، على الطريقة الفرنجية ، الى السير في طريق التقدم والتخلص من التخلف كما وعدنا جهابذة عصر « التنوير والنهضة ؟ » أم زاد تفوق الفرنجة علينا ، وتحكمهم بنا ، وزدنا اعتمادا عليهم وطلبا لسلعهم ، بل حتى أصبحنا نعتمد على الخارج في استيراد الحبوب واللحوم والاجبان والطيور والبيض بعد أن كانت بلادنا ، فيما مضى ، الى ما قبل لبس « الميني جيب والجينز » بقليل ، تفيض بهذه الخيرات ؟ أين ذهبت الوعود التي وعد أن يجعلها فرنجية أوروبية ، وفرض عليها أن تلبس « البرنيطة » ، هل أصبحت أوروبية أم مستقلة أم أصبحت أكثر البلدان تبعية ؟

إن هذه الاسئلة كلها وأشباهها قد أجاب عليها الواقع العملي الذي نعيشه ونراه أمام ناظرينا . ولم يعد هنالك من مجال الى المكابرة الا مواربة وهروبا . ولم يعد من الممكن تسويغ تلك المقولات الا بطرح مقولات أخرى بحلة جديدة ، ولكنها من الطينة نفسها . الأمر الذي يتطلب عشرات السنين القادمة حتى نجد أنفسنا ، مرة أخرى ، وقد زدنا عجزا وانحطاطا وتبعية . فهل نحن بحاجة الى أن نلدغ من الحجر عشرات المرات حتى نتعلم ؟

تقف البلاد الان أمام مفترق طريق ، فأما توغلا في طريق الحداثة الفرنجية واستبدال موضوعات بموضوعات ، وأما عودة الى ارضنا الطيبة والوقوف عليها بثبات ورسوخ وعدم الخوف من

الدفاع عنها أمام الارهاب الفكري وطغيان التغرب ، ومن ثم يصار الى احداث نهضة حقيقية ، ونشر نور ، وتحقيق تقدم في مختلف مناحي الحياة الروحية والثقافية والاجتماعية والمادية .

ولعل المسافة التي قطعت حتى الان على-الطريق التي رسمته تلك الموضوعات القائلة بضرورة اخذ الفكر والنهج من الفرنجة واقتفاء آثار مجتمعاتهم المصنعة ، لكي نمسك بالعوامل التي دفعتهم الى السيطرة علينا ، يجب أن تكون كافية للاتعاظ ووقف حالة التدهور . ان تلك المسافة أصبحت أكثر من كافية لوقف التوغل أكثر فأكثر في تلك الأدغال .

بيد أنه من المهم هنا التنبيه من خطورة النقد السطحي لموضوعات عصر « النهضة » و«التنوير» . وذلك حين تنقد لأنها لم تذهب الى أبعد ما يمكن في مشروع الحداثة الفرنجية . ومن ثم يصبح نقدها وقوفا على أرضها في الهجوم على مجتمع « التخلف » ، والاشمئزاز من عاداته وقيمه واخلاقه وتراثه وتاريخه ، وفي الابتعاد عن الاسلام وهجره ، كأنه جسم غريب التصق على السطح . ان النقد المطلوب هو دحض تلك المقولات من أساسها ومن حيث أتت . كما إن التغيير المطلوب هو اتخاذ الطريق الآخر لا التوغل في طريق الوثنية الفرنجية المعاصرة . أو بعبارة أخرى ، ثمة فرق شاسع بين نقد الموضوعات وادانتها من مواقع جذرية حاسمة تنطلق من أرض أخرى عقيدة وفكرا وتاريخا وحضارة ، ونقدها وقوفا على أرضها وضمن منطقها . لان الحالة الثانية تبقينا في الارض ذاتها . ولا يكون نقدنا غير صدى لما يجري على ارض الفرنجة من صراعات . أما في الحالة الاولى فيصبح النقد عملية ثورية كبيرة تعيد الأمور الى نصابها ، وتسمح للشعب أن يمسك بالزمام ، وتفتح أمام المجاهدين افاقا للابداع الحقيقي في حل المشكلات المعاصرة لا في مجتمعاتنا فحسب ، وإنما في مستوى عالمي كذلك .

ولهذا يكون تذكر نظريات أولئك الذين اسهموا في محاربة مجتمعنا الأصلي مسألة ضرورية حتى نرى حكم التاريخ فيها ، لا باعتبارها مجرد أخطاء وانما باعتبارها جزءا من صراع عقيدي - فكري - حضاري شامل ما زال مستمرا . انه لمن الضروري أن نرى ما آلت اليه الأمور واقعيا حتى نخلص من ذلك الانبهار المدمر بكل ما هو من بلاد الفرنجة . وإنه لمن الحق أن نرى ما ينتظرنا من نتائج اذا استمر نهجنا على ذلك المنوال . فقد آن الاوان أن نرى تركنا لزينا الشعبي التقليدي ، والتقاطنا الزي الغربي كيف أديابنا الى مزيد من العبودية والتبعية . ولم يكونا مظهرين من مظاهر عصر نهضتنا الحديثة ، ولم يكونا طريقا الى الاستقلال ، والى التخلص من العبودية التي فرضها الفرنجة علينا .

اذا كان لباسنا التقليدي قد اعتمد على زراعتنا وحيواننا ونولنا وحرفيينا ، واذا كان تعبيرا عن حضارة كاملة فقد كان التخلي عنه يعني تدمير ذلك كله . واذا كان الزي الفرنجي قد اعتمد على طراز

آخر من اصناف الأقمشة وألوان التقنية ، وكان تعبيرا عن حضارة أخرى ، فقد كان الركض وراءه يعني الاعتماد على الخارج مهما حاولت الصناعة المحلية تقليدها واللحاق بمستواها ، ومنافستها . وبهذا تكون الحملات التي شنت على لباسنا التقليدي قد أدت الى تدمير اقتصادنا ، وتحويل مجتمعنا الى مستورد دائم ، بينما رحنا ننظر في المرآة ونعجب بزي عبوديتنا . بل الانكى من ذلك أن شخصيتنا المستقلة ضربت أيضا في تلك العملية . ولم يتحقق وعد « اللحاق بهم » و« التفوق عليهم » . فقد أصبح مصمم الازياء في العواصم الفرنجية الكبرى يقرر لنا رجالا ونساء وشبيبة وفتيات ما نلبس في كل فصل من فصول السنة قماشا وطرازا والوانا ، وغدت مجاراة « الموضة » من علامات « العصرية » و« التقدم » و « النهضة » . ولم يعد لاحد أن يعترض حين يقرر خليع من خلعاء الأزياء في تلك العواصم أن نقصر أو نضيق أو نوسع أو نطول ، أو أن يكون اللون زاهيا أو ثقيلا أو معرقا أو مخططا أو « سادة » فما كان يعتبر جميلا وعصريا » يصبح بشعا وقديما بين صيف وصيف ، أو ربيع وربيع ، أو خريف وخريف أو شتاء وشتاء . وكذلك الحال بالنسبة الى ما كان يعتبر تقليديا ، وغير عملي ، يصبح بين سنة وأخرى عنوان الرشاقة والاناقة والذوق الرفيع . وهكذا اصبح السير على هذه الطريق يقود الى الانحطاط الخلقي ، وهدر الكرامة الانسانية ، ودحر الشخصية المستقلة ، وضرب الهوية الاصيلة ، ويؤدي الى المزيد من التبعية للخارج اقتصاديا وثقافيا وحضاريا .

قد ينبري من يقول أن هذا يعني العودة الى زينا القديم ورفض تطويره ، والعودة إلى عاداتنا في الانتاج والحياة ورفض تطويرها . ان في هذا القول كثيرا من التجني ، فهو لم يلتقط جوهر ماطرح حول هذا الموضوع . ولكن مع ذلك لا بد من تحديد معيارين هنا : الاول هل معيار التقدم ما صدر الفرنجة لنا ، ويصدرون من ازياء واقمشة وثياب جاهزة ؟ والثاني اذا كنا نريد تطوير زينا القديم شكلا وقماشا فهل يقوم هذا التطوير انطلاقا منه ، وعلى أساس ظروفنا وحاجاتنا وامكاناتنا وخصائص بلادنا ، ناهيك عن اخلاقنا وقيمنا وتقاليدنا ؟ أم يعتبر التطوير والتطور هما الاستيراد والتقليد والمحاكاة . او بكلمات اخرى ما هي المعايير التي تشكل شروطا للاستقلالية والتغيير الى الافضل .

ولهذا قضية الخلاف هنا ليست بين جمود وتطور ، وانما بين معيارين في تحديد كل منهما ، وفي الإجابة عن السؤال كيف يحدث التطوير انطلاقا وأسسا . مما يشكل ، جوهرا ، قضية خلافية حول طريقين: الاستقلالية أم التبعية؟

من هنا تكون الوقائع قد اثبتت أن رجالات « النهضة » و« التنوير » ، في اواخر القرن التاسع عشر وتلامذتهم في القرن العشرين ، كانوا على ضلال مبين حين نظروا الى الأمور بسطحية وراحوا يشنون الحملات على زينا الشعبي التقليدي ودفعوا الى التشبه بالغرب حتى نتخلص من العوامل التي

أدت الى هزيمتنا أمام المستعمرين . فقد أكدت تلك الوقائع ان النتيجة هي التبعية وتوليد التبعية باستمرار . ومن هنا لا يكون الذي حدث في مجال اللباس والزي أمرا محصورا في الشكل والمظهر كما بدا للوهلة الأولى ،وإنما كان يحمل منذ البداية ، أبعادا تمس مسألة الاستقلال والتبعية .

أما من الجهة الأخرى فان ما حدث في ذلك المجال ليس محصوراً به فقط وانما هو جزء من نهج كامل ،وتعبير عن نمط في كامل من التفكير . فكانت الحملة هنا بعضا من حملة شاملة ضمن المقولات نفسها ، ومنتهية الى النتائج ذاتها ، غمرت بقية المجالات من المدرسة والجامعة حتى الدولة والقوانين ، ومن الأخلاق والقيم حتى العقيدة والأفكار (الايديولوجية) . فما حدث في مجال الثياب والأزياء حدث في سائر المجالات الاخرى . أي الانتهاء الى النتيجة اياها وهي التبعية ، وتوليد التبعية باستمرار .

ولما كان كل ذلك جزءا من نهج كامل ، ولما لم يدحض دحضا جذريا حاسما ، فقد أخذ هذا النهج يتفاقم مع الأيام حتى وصلنا الى مرحلة المجتمع الاستهلاكي . وهي المرحلة التي تهدف الى القضاء على ما تبقى من عوامل المقاومة في مجتمعاتنا ، وإلى جعل العودة عن طريق العبودية أمرا محالا نرفضه نحن بأيدينا بعد أن كان مفروضا علينا بالحديد والنار . لقد أخذت عقلية الركض وراء بضائع الاستهلاك على النمط الغربي تتسلل حتى الى المعاقل التي بقيت صامدة في المراحل السابقة . واذا لم نتنبه الى وضع حد لها قبل فوات الاوان ، فان الأمور ستسوء ، وسنفقد تلك المقومات التي بقيت هي الأمل في قول كلمة لا للعبودية .

حقا إننا ما كنا سننجرف بكل هذه السهولة مع تيار المجتمع الاستهلاكي لو اجهنا أفكار الحداثة الغربية من أصولها الى فروعها ومن بدايتها حتى الآن مواجهة جذرية حازمة . أما الوقوف في وجه ذلك كله فقد أصبح يتطلب تركيزا أشد على الجانب العقيدي ـ الفكري ـ الحضاري . لأن المسألة تمس الاهداف والغايات التي نحددها ، وتتعلق بنهج الحياة الذي نتبع ، أي أنها مسألة عقيدية ـ فكرية ـ حضارية . ومن هنا ندرك لماذا ركز الفرنجة النار على الاسلام وعملوا على تهديم المقومات الأساسية الأصلية لمجتمعاتنا . وقد أثبتت الوقائع أنهم بالقدر الذي أصابوانجاحا في هذا السبيل، أدخلنا بالقدر نفسه في مستنقع التبعية والانحطاط وهما في القلب من علامات الوثنية والجاهلية في عصرنا الراهن .

ان السير على طريق التغرب (التفرنج) في أي مجال من المجالات يعني الدوران في فلك التبعية ، وكلما قبلنا أن ندور دورة زدنا انشدادا الى مركز الطاغوت . أو بعبارة أخرى أن الأخذ بالنهج الحياتي ، والأنماط المجتمعية والاقتصادية والثقافية والعقيدية والفكرية في بلاد الذين اجتاحوا ديارنا لن يؤدي الى الخلاص منهم أو اتقاء شرهم أو اللحاق بهم والتفوق عليهم ، وإنما الى المزيد من العجز

والتشرذم والانحلال وفقدان القدرة والاتجاه .

حقا لقد آن الاوان أن ينتهي ذلك الانبهار بعالم « البيض المتمدنيين » الذين أقاموا حضارتهم على اشلاء الهنود الحمر والافارقة والمسلمين ومئات الملايين من الشعوب الاسيوية . ومن ثم لم يعودوا بقادرين على التعاطي مع خارجهم ، حتى فيما بينهم ، الا بلغة الحديد والنار والنهب والتوسع واستعباد الاخرين . وقد أصبح ذلك شرط محافظتهم على ما يتمتعون به من رفاه ومستويات معيشية عالية . مما يجعل خططهم وأفكارهم تدور ، بوعي أو دون وعي ، حول كيفية الابقاء على سيادتهم والمحافظة على تبعية الاخرين لهم . ومن ثم لن تأتي المواجهة الا من خارجهم ولا يمكنها أن تكون الا نقيضا لثقافتهم وحضارتهم يدفع الى المقدمة مشروع الاسلام باعتباره المشروع النقيض لعالم الحضارة التي استعبدت الشعوب ، وحكمت بشرعة العنف والتوسع والنهب ، ورفعت صولجان الطاغوت .

باب

في التغريب وكيف يقود الى القمع والاستبداد

أصبح الحديث عن « الديمقراطية » شغلا شاغلا لاكثر المثقفين والمناضلين السياسيين . وقد بلغ الاهتمام بهذا الموضوع الى حد اعتباره حجر الزاوية في حل معضلات تحرير فلسطين ، والتحرر من الامبريالية ، والوحدة العربية ،والثورة الاجتماعية . وراح البعض يتطلع الى عالم « الديمقراطية » كما يتطلع السجين الى العالم خارج القضبان ، أو كما يتطلع المريض المزمن الى عالم الاصحاء . الأمر الذي جعل « الديمقراطية » مطلبا ملحا في كثير من الكتب والمقالات والمؤتمرات والبيانات . بل ان اعداءها انفسهم لا يستطيعون الجهر بمعاداتها ، هذا اذا لم يلبسوا لبوسها ويشنوا الهجوم على خصومهم متهمينهم بانتهاكها ، وبركوب ناحية الاستبداد .

بيد أنه بالرغم من كل هذا « الاجماع » ، بل ربما بسبب هذا الخليط العجيب المتناقض ، ما زالت « الديمقراطية » غير واضحة المعالم والمحتوى والاهداف . فهي لدى البعض شعار يحرض به ضد الخصوم ، ثم ينتهي عند هذا الحد . وهي لدى البعض ستار كثيف من الدخان لتمرر عبره أشد الضربات خبثا ومكرا . وهي لدى البعض تعني كم الافواه تحت راية حماية الوطن والدفاع عن الشعب . أما اولئك الذين يحملونها بشرف وامانة ، ويعاملونها معاملة المبدأ والنهج ، فصوتهم مكبوت ، ومفهومهم لها ضائع وسط التشويش والضجيج والعجاج .

بيد أنه من المهم قبل الخوض في هذا الموضوع التنويه بأن استخدام تعبير « الديمقراطية » ليس هو التعبير الاسلم لمناقشة المسائل المتعلقة بعدد من الحقوق التي ينبغي للفرد والمجتمع التمتع بها وممارستها مثل حق التعبير عن الاراء واسهام الامة في اختيار الحكام وتعزيز السياسات المختلفة، أو مثل الشورى والعدالة الاجتماعية . ولهذا ينبغي تسجيل التحفظ على استخدام مصطلح « الديمقراطية » . ولكن القبول باستخدامه هنا ينبع من رغبة في مد جسور الحوار مع الذين تثقفوا في مدارس الغرب واستعاروا ما استخدمت تلك المدارس من مصطلحات ومدلولات وابتعدوا عن المدرسة الاسلامية وما

استخدمته من مصطلحات ومدلولات لتلك المسائل المتعلقة بالحقوق التي ينبغي للفرد والمجتمع التمتع بها وممارستها . أو بكلمة أخرى ينبع من رغبة في التركيز على الجوهر وبعد ذلك يمكن اعادة صياغة المصطلح الانسب على ضوئه .

ثمة معضلة تواجه كل باحث يرفض التغرب ويسعى إلى العودة الى الاصول من أجل تحديد نقطة الانطلاق واتجاه المسار والاهداف وهي مشكلة استخدام أو عدم استخدام المصطلحات الشائعة في العصر الراهن مثل الديمقراطية ، الدكتاتورية ، الاشتراكية ، حقوق الانسان ، المساواة ، المواطنية وغيرها كثير وقد برزت عند اصحاب هذا التوجه الاتجاهات التالية :

١ ـ هنالك من رفضها جملة وتفصيلا وركز على المصطلحات الاسلامية التراثية وراح يخاطب الناس من تلك المواقع . ولعل أصحاب هذا الاتجاه في الموقع الاصح حتى من الناحية العلمية الصرف لأنهم يطابقون بين المصطلح ومحتواه .

٢ ـ التوجه الاخر هو استخدام المصطلح نفسه مع اعطائه محتوى « اسلاميا » أو استبدال المصطلح الاصلي به . وهذا بهدف اقناع المولعين بتلك المصطلحات بأنها هي نفسها متوفرة في الاسلام ويمكن استخدامها كما هي . وذلك بقصد جذبهم الى الاسلام. ولعل ثمة امثلة على هذا التوجه لدى من يحاول أن يثبت ان الاسلام هو الاشتراكية أو الديمقراطية . ولكن اذا وضعنا جانبا حسن النيات أو سؤها لدى هذا الاتجاه فلا بد من أن يرى الجانب النفاقي التشويهي فيه . فهو يشوه المصطلح بمعناه الفرنجي ويشوه الاسلام بمعناه الاسلامي .

٣ ـ اتجاه يستخدم المصطلح دون محاولة خلطبينه وبين المصطلح الاسلامي ودون أي تغيير في مدلوله الفرنجي ودون أي سحب له ليحل محل المصطلح الاسلامي . ولكنه يستخدم من أجل مد جسر الحوار مع مئات الالوف وربما ملايين المثقفين الذين اعتادوا استخدامه . وبهذا لا يكون الهدف تكريسه وانما الانتقال منه معهم الى المصطلح الاسلامي لكي يتطابق الشكل والمعنى ، أو المصطلح ومحتواه . ان القصد من هذا التوجه الذي يتمثل في هذا الكتاب في أكثر من موقع لا يهدف الى تكريس المصطلح الفرنجي عند استخدامه ، وإنما هو على طريق التخلي عنه تدريجا . نقطة الضعف الاساسية في هذا النهج تكمن في خطورة ما يثيره من التباسات وشبهات قد تفيد فكر التغرب ولا تخدم عملية استعادة الهوية والاصالة والمصطلح على اساس الاسلام .

ولعل التنبه الى هذه النقطة يساعد على تحقيق القصد من استخدام المصطلح الفرنجي ، ويخفف من سلبياته ومحاذيره .

ان المسوغ لهذا التوجه هو محاولة ردم الهوة التي صنعتها الهيمنة الاستعمارية الفرنجية داخل المجتمعات الاسلامية حين شطرت كل مجتمع فيها حضاريا وثقافيا الى مجتمعين : المجتمع الأصلي ذي الطابع الاسلامي والمصطلح الاسلامي ، والمجتمع المحدث الفرنجي ذي المصطلح الغربي .

في الواقع ان هذا النهج ينبع من تقدير لخطوره انقطاع المسار الاسلامي الحضاري الثقافي المجتمعي الذي حدث في المجتمعات الاسلامية بعد سيطرة الغرب على مقدرات بلاد المسلمين وتجزئتها وشحنها بكل ما من شأنه أن يفصلها عن اسلامها عقيدة ونظاما وتراثا وتاريخا ، ويدفعها الى أحضان حضارة الغرب كمجتمعات ملحقة تابعة . ان تقدير مستوى العطب الحادث نتيجة ذلك وضرورة معالجته يشكل احدى وسائل العلاج في عملية العودة الى السياق القويم والنهج السليم .

ان للديمقراطية ، في مدارس الفرنجة ، معان كثيرة تشمل الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . فبعضها يعتبران لكل دولة وجها دكتاتوريا واخر ديمقراطيا في آن واحد . ومن ثم لكل مرحلة تاريخية ، وكل طبقة حاكمة ، وكل نظام ديمقراطية ودكتاتورية . وهنالك مدارس أ[illegible] تقصر الديمقراطية على النمط الليبرالي القائم في الدول الرأسمالية . وقد يذكرون بهذا الصدد ديمقراطية اثينا القديمة او روما .

طبعا لا تذكر اكثر تلك المدارس شيئا عن « الديمقراطية » في التجربة الاسلامية ، بل يذهب بعضها إلى الحديث عن « استبداد شرقي » فقط .

على أن الديمقراطية التي يطالب بها الكثير من المثقفين والمناضلين تتركز في هذه الأيام ، كما يبدو ، في الجانب السياسي ، انهم يقصدون الان حق التنظيم وتشكيل الاحزاب ، وحق المعارضة وابداء الرأي ، وحق الانتخاب والترشيح للانتخابات ، وحق الاغلبية في الحكم ، بل حق الوصول الى السلطة بطرق متاحة ديمقراطيا . لهذا يمكن الاقتصار ، في هذه المقالة ، على تناولها من هذه الجوانب دون التطرق الى محتواها العقيدي ، والحضاري ، والاجتماعي ـ الاقتصادي . وذلك بالرغم من التأكيد على الرابطة العضوية بين تلك الحقوق وهذا المحتوى .

ان انعدام ممارسة تلك الحقوق الديمقراطية السياسية هو الذي يشقي ضمير المثقفين والمناضلين ، ويثير أشواقهم وصبواتهم من أجل تحقيقها . فهؤلاء لم يعودوا يقبلون أن يقال لهم « ان المهم هو النظام الاقتصادي ـ الاجتماعي ، فاذا كان تقدميا او اشتراكيا فلا حاجة به الى ممارسة تلك الحقوق . لان ممارستها يفتح الابواب للمتآمرين والمرتدين والرجعيين والخونة ليخربوا ويعيثوا فسادا ؟ وقد بلغ الامر بالبعض الى تسمية تلك الحقوق « بالبرجوازية » . ومن ثم قالوا ان الثورية تقضي بالتخلص من هذه « القذارة » . وأصبح المطالب بها متهما بالبرجوازية ، أو خدمة اعداء

الثورة . ولكن التجربة أبطلت هذه الموضوعات في أعين أكثرية المثقفين والمناضلين . فلم يعد مقبولا ان تصادر تلك الحقوق تحت أية حجة كانت . ولم تعد مقبولة أيضا ، تلك الموضوعة التي تسمي الحقوق الديمقراطية السياسية بالبرجوازية . لأن تلك الحقوق جاءت بعد تضحيات غالية قدمتها الشعوب ، وفرضت في بعض البلدان الرأسمالية فرضا . فهي ليست سمة رأسمالية خالصة تمن بها على بلادها ـ ومن ثم لا تستحق التبرع لها بهذا المديح المجاني . انها حقوق ومكتسبات شعبية وانسانية مهرت بالدماء والشهداء . ومن ثم على كل نظام ثوري معارض للرأسمالية ان يكرس تلك الحقوق والمكاسب ويعمقها ، ويجعل الشعب يمارسها بصورة افضل واعمق واشمل واكثر فعالية .

وأصبح كثيرون من أولئك المثقفين يرون في حق التنظيم ، وتشكيل الأحزاب ، وحق المعارضة ، وحق الانتخاب والترشيح للانتخابات ، وحق الاغلبية في الحكم ، وحق الاقلية في ابداء رأيها ، بل حق الوصول الى السلطة واحداث التغييرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية عن طريق ديمقراطي ، حقوقا مقدسة يجب أن ترى شرطا ملازما لاي تقدم اجتماعي واقتصادي . ولا يجوز اعتبارها من مخلفات النظام البائد . فالمطلوب تطويرها بهذا الاتجاه لا اعدامها . وقال بعضهم أن وجودها أو عدمه هو معيار اكيد في الحكم على مدى التقدم الحاصل في الثورة الاجتماعية ـ الاقتصادية ، السياسية ، بمعنى مدى مشاركة الاغلبية الشعبية فعلا في السلطة التي تقام باسمها ويقولون ايضا ان تثبيت تلك الحقوق وممارستها يشكل الشرط الضروري لتحقيق الثورة الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ الحضارية (خصوصا الثقافية ـ والايديولوجية) ، كما يشكل الشرط الضروري لمعركة تحقيق الاستقلال القومي . وذلك لأنها تعني اطلاق طاقات الاغلبية الشعبية وقدراتها وعبقريتها ، وتعني اثارة حماستها لممارسة النضال السياسي والثقافي والايديولوجي والعمل الاقتصادي والاجتماعي ، وتجعلها تحس بمواطنيتها وانسانيتها . هذا ناهيك عن تخليص الانسان من القلق والخوف من الاضطهاد والاعتقال والتعذيب والموت ، لا لجرم اقترفه ، وإنما لأنه مارس جزءا بسيطا من حقوقه العامة .

ومن الحجج التي تذكر في هذا الصدد انه عندما يستند الحكم ، أي حكم ، على الاغلبية الشعبية فهو لا يخشى من الحقوق الديمقراطية السياسية . لأنها ستكون في خدمة الاغلبية قبل أن تستخدمها الاقلية . ثم لماذا يخشى من الاقلية ، عندئذ ، حين تمارس تلك الحقوق في محاولة لكسب الاغلبية الشعبية . فاذا لم تنجح فالامر حسن . واذا نجحت في كسب الاغلبية الشعبية ، تصبح المواجهة هنا مع الاغلبية ، ولا يحق لاحد ، خصوصا الثوري ،أن قمعها الاغلبية ، بل عليه أن يذعن لهذه الارادة لكي تبقى بينه وبينها خيوط وبعض تواصل . ولكن اذا قمعها فعندئذ تقع الكارثة الكبرى .

قد يقال ، ربما استخدمت الاقلية تلك الحقوق للقيام بالمؤامرات ، وارتكاب الجرائم ، والاتصال بالاجنبي ، وأخذ الدعم منه . وهذا يفسر حق الاغلبيةفيرد اولئك، على ذلك. ولكن هذه كلها جرائم يطالها القانون الجزائي ، فليترك أمر مثل هذه المخالفات للقانون ، وهذا حق وعدل . اما الغاء الحقوق الديمقراطية السياسية تحت حجة التآمر الخارجي ، أو المؤامرات ، والتخريب ليس طريقا سديدا لمكافحة تلك الجرائم والمخالفات ، فهذه تعمل في الظلام والخفاء اصلا ، ولا تستطيع ان تخرج الى النور ، بل ان تمتع الشعب الحقوق السياسية الديمقراطية قد يكون أحد شروط اخراجها الى النور وكشفها . ومن ثم تصفيتها . اما الغاء تلك الحقوق فيعني في الجوهر حرمان الاغلبية من سلاحها الرئيسي في الدفاع عن اهدافها ومصالحها. ويعني في الجوهر ايضا خلق الاجواء التي تخدم حركة المتآمرين الذين يترعرعون في جو القهر والارهاب. ويتقنون لعبة الوصول الى السلطة من أعلى.

إلى هنا قد يرتاح المثقفون الى هذا التوجه ولكن كثيرا منهم لا يلحظون أن الامر يمسهم ويعنيهم حتى لو لم يكونوا في السلطة لأن امامهم النقاط التالية :

١ ـ ينبغي للديمقراطية السياسية ان تكون بالنسبة الى ممثلي الشعب مقوما داخليا في الطبيعة والتكوين الاساسي في صفوفهم ،فتغدو عندهم نهجا مبدئيا وفعلا ايجابيا . أي أحد شروط عملهم الثوري من البداية حتى النهاية . وذلك عندما يكونون خارج السلطة ، أو في داخلها، وعندما يكونون اقلية او اكثرية ، او حين يفقدون الاكثرية . ولهذا فان على من يتطلع الى تمثيل الشعب او التعبير عن اهدافه ومصالحه ، أن يمسك بالديمقراطية باعتبارها مبدأ مكونا في الداخل ، ونهجا في التفكير وفي العلاقات وفي الممارسة اليومية . وهذا ما يربك بعض المثقفين حين يقولون مالا يفعلون ، فتراهم يمارسون الارهاب الفكري (شائعات ، تهم، تجريح ، استعلاء ، اهانات) في علاقاتهم مع اقرانهم ، أو داخل الاحزاب التي يشكلونها . أو في طريقه سكوتهم عن اضطهاد مخالفيهم في الرأي من خصومهم .

لشد ما اسيء للديمقراطية السياسية حين عوملت باعتبارها مجرد شعار يرفع للتحريض ضد هذا النظام أو ذاك بينما لا علاقة لها في التكوين الداخلي ، في الطبيعة الاساسية ، في الممارسة العملية ، للقوة المنادية بها . وقد اسيء اليها اكثر حين ادين منتهكوها هنا ، وسكت عن منتهكيها هناك . بكلمة اخرى ، إن الديمقراطية تذبح ، وتمتهن ، وتفقد فاعليتها في التحريض السياسي حين التعامل معها كالتالي : « انا مع الديمقراطية في النظام الذي لا أحكم فيه ، أو لا علاقة لي به ، أو أقف ضده ثم ادوس عليها ، أو أغض الطرف عن دوسها ، أو أجد لذلك المسوغات ، حين أكون أنا النظام ، أو لي علاقة به ، أو أؤيده واقف معه » . لقد أضعف هذا التعامل مع الديمقراطية موقف المنادين بها

ومناصريها ، وقوى موقف اعدائها . ولهذا إن المطالبة بها لا تستقيم ما لم تصدر عن موقف مبدئي ، وفعل ايجابي ، يبدأ بالنفس وبالأقربين ، ويشمل العالم كله ، قبل أن يستخدم شعارا في الصراع اسياسي ضد الخصوم او الابعدين . لأنه بلا موقف مبدئي صارم لا يستطيع المرء أن يفعل ما يقول . اما النفاق أو التلاعب في هذا المجال فهو طريق الى الاستبداد لا محالة . على أن الموقف من الديمقراطية ليس مجرد رغبة صادقة ، أو نية حسنة ، أو ممارسة جزئية ، أو تشبه بالغرب الاستعماري وتقليداً له . لأن المطلوب ، أولا وقبل كل شيء أن ترى الشروط التي يؤدي توفرها الى قيام « الديمقراطية » في بلادنا . ولكن هذه تقود الى اعادة النظر بالمقولات الغربية ، المتغربة حولها . والعودة الى رؤية العلاج الاسلامي للمسائل المتعلقة بحرية الفكر وحق ابداء الرأي ومحاربة الظلم والنهي عن المنكر ، وممارسة حق اعطاء البيعة وسحبها ، بما في ذلك ، علاقة الجماعة بالسلطة وحقوقها الشرعية وواجباتها . اي نجد انفسنا أمام ضرورة التخلي عن المصطلح الغربي ، وهو مصطلح غير محدود ، ولا يجيب عن حاجاتنا بمضمونه المعروف لدى الفرنجة . مما سيؤدي الى وضع الامور في نصابها بالنسبة الى تحديد الحقوق الشرعية للجماعة والافراد .

٢ ـ تستطيع النخبة أن تعشق الديمقراطية وتحلم بها ، وتحمل لها أجمل الصور ، وأصدق النيات . وتستطيع أن تشتم الارهاب والقمع وتناضل ضدهما . هذا ممكن وهي خارج السلطة . ولكن عندما تمسك بالسلطة ، سرعان ما تكتشف هنا في مجال الديمقراطية ، ان العشق والحلم والصور الجميلة والرغبات الصادقة والنيات الصافية وكذلك كره الارهاب والقمع ليس كافيا . لان القبول بممارسة المجتمع للديمقراطية السياسية يعني سقوط النخبة من السلطة اذا لم تكن معززة بالاغلبية . فهي لا تستطيع أن تكون مع الديمقراطية ما لم تكن الاغلبية معها حقيقة وحقا ، وليس ادعاء ، او افتراضا . ولكن هذا لن يكون ما لم تنبع من الداخل ، وتعبر عن افكار الشعب ومصالحه . وما لم تكن على الطريق الموصول بتاريخ الامة وتراثها وحضارتها . فهي لا تستطيع تحمل الصراع الديمقراطي وممارسته اذا كانت تخاف من افكار الاكثرية وعقائدها ، وتراها « متخلفة » ، « سلفية » ، « غيبية » . وتريد أن تفرض على المجتمع غربتها ، أو « حداثتها » السياسية والفكرية والحضارية . الأمر الذي يفرض عليها أن تنقلب على الديمقراطية . وتمارس القمع .

٣ ـ ان تحمل الصراع « الديمقراطي » يتطلب وجود الرسوخ العقيدي والفكري ، والثقافي ، والحضاري ، والوحدوي ، والتجذر في الشعب . وهذا يشكل شرطا ضروريا لتوفر حرية الرأي ، وممارسة الناس لحقوقها . ولا شك في أن افتقاده يجعل « الديمقراطية غير ممكنة ولكن لا يؤدي توفره بالضرورة الى توفرها . فلعل هنالك شروطا اخرى بالاضافة اليه .

إن الأمر الذي يمكن القطع به هو أن الديمقراطية ، في ظروف بلادنا العربية ، لا تأتي على يد قوى نخبوية ، أقلية ، اقليمية ، غريبة متغربة سواء اكان ذلك بافكارها وسياساتها ام بواقع تكونها وتشكيلتها . انها لا تأتي الا على يد قوى شعبية وحدوية لها هوية اصيلة ، ومتحدرة من حضارة امتها ، وموصولة الشرايين بالاسلام والتراث والتاريخ ، ويفهمها الشعب ، ولغتها من لغته ، ونبضها من نبضه . انها تأتي على يد من يتعاملون مع « الديمقراطية » باعتبارها مبدأ وفعلا ايجابيا ، ونهجا في الحياة ، لا شعارا ممتهنا وظيفته التحريض ضد الخصوم فقط .

ولهذا ، لكي يحقق محبو « الديموقراطية » أشواقهم في رؤ يتها تتجسد فوق ارضنا العربية لا بد لهم من أن يعرفوا شروط ذلك ، وأول تلك الشروط ان التغرب يقود الى الاستبداد حتما . ثم لا بد لهم من أن يشقوا طريقهم باتجاه الشعب اكثر فاكثر . لأن هذا هو الطريق الى تلك الأمنية . ولكن ، لكي يمسك الشعب بقضية «الديموقراطية» لا بد من ازالة الغموض المحيط بها ، وانهاء وقعها الاجنبي في اذنه . وهذا يفرض ان يعاد بحث موضوعها ومحتواها ، وحتى اسمها ، على ارض اخرى ، وتحت سقف معايير ومقاييس أخرى .

باب
في محافظة الجماهير على هويتها

ما أحوج الكثيرين منا الى التساؤ ل من نحن ؟ وما أشقه على النفس من تساؤل، خصوصا ، حين يأتي طرحه بعد عشرات السنين من النضال والصراع ضد الاستعمار . لأنه يتضمن اعترافا بأننا ضللنا الطريق إلى هذا الحد أو ذاك . كما أنه يوحي باحتمال البدء من جديد . فهل هنالك ما هو أشق على النفس من مثل هذه التجربة ؟

على أن ذلك كله يتضاءل أمام الحاجة إلى الإجابة عن السؤ ال من نحن ؟ ذلك أن الاجابة تعني تحديد الهوية . وهذا أمر ضروري وأساسي . بل لا بداية سليمة بتجاهله ، ولعله من البديهي القول إن تحديد الهوية يمس مختلف مناحي الحياة . أما بالنسبة إلى العمل السياسي فيمس تحديد الأهداف ، وله دور أساسي في تحديد طريق الوصول إلى تحقيق الأهداف .

ومن هنا لا يشكل طرح السؤ ال الذي يتناول تحديد الهوية ترفا فكريا ، أو لعبة فلسفية . أو حلا لأزمة نفسية ، أودخولا في أزمة نفسية . إنه في الواقع ، أمر جاد يتعلق بالصراع المصيري نفسه . بل يقرر الصراع المصيري نفسه. ومن ثم ، يقرر هذا السؤ ال وما سيقود اليه من إجابات معركة الصراع ضد الاستعمار والصهيونية ، ويحكمان معركة الاستقلال ، والوحدة ، والثورة ، ويرسمان طريق معالجة مشاكل التنمية الروحية ، والاجتماعية ، والثقافية ، والاقتصادية . أي يشكلان عملا سياسيا وعسكريا وتنظيميا الى جانب عملها العقيدي والفكري والنظري .

إن تحديد من نحن ؟ ومن ثم الانتقال . على ضوء ذلك . إلى تحديد ماذا نريد ؟ ومن ثم كيف السبيل إلى ذلك ؟ يدخل في صلب كل صراع دائر الآن . ولكن السؤ ال المركزي الذي ينبغي لنا أن نبدأ منه . إنما هو من نحن ؟ لأنه المدخل إلى الإجابة عن السؤ الين الآخرين اللذين يتناولان تحديد الأهداف والأسلوب (وفق المصطلح الحديث يقصد بالأسلوب الاستراتيجية والتكتيك

إن الأمر الذي يمكن القطع به هو أن الديمقراطية ، في ظروف بلادنا العربية ، لا تأتي على يد قوى نخبوية ، أقلية ، اقليمية ، غريبة متغربة سواء اكان ذلك بافكارها وسياساتها ام بواقع تكونها وتشكيلتها . انها لا تأتي الا على يد قوى شعبية وحدوية لها هوية اصيلة ، ومتحدرة من حضارة امتها ، وموصولة الشرايين بالاسلام والتراث والتاريخ ، ويفهمها الشعب ، ولغتها من لغته ، ونبضها من نبضه . انها تأتي على يد من يتعاملون مع « الديمقراطية » باعتبارها مبدأ وفعلا ايجابيا ، ونهجا في الحياة ، لا شعارا ممتهنا وظيفته التحريض ضد الخصوم فقط .

ولهذا ، لكي يحقق محبو « الديموقراطية » أشواقهم في رؤيتها تتجسد فوق ارضنا العربية لا بد لهم من أن يعرفوا شروط ذلك ، وأول تلك الشروط ان التغرب يقود الى الاستبداد حتما . ثم لا بد لهم من أن يشقوا طريقهم باتجاه الشعب اكثر فاكثر . لأن هذا هو الطريق الى تلك الأمنية . ولكن ، لكي يمسك الشعب بقضية «الديموقراطية» لا بد من ازالة الغموض المحيط بها ، وانهاء وقعها الاجنبي في اذنه . وهذا يفرض ان يعاد بحث موضوعها ومحتواها ، وحتى اسمها ، على ارض اخرى ، وتحت سقف معايير ومقاييس أخرى .

باب
في محافظة الجماهير على هويتها

ما أحوج الكثيرين منا الى التساؤل من نحن ؟ وما أشقه على النفس من تساؤل، خصوصا ، حين يأتي طرحه بعد عشرات السنين من النضال والصراع ضد الاستعمار . لأنه يتضمن اعترافا بأننا ضللنا الطريق إلى هذا الحد أو ذاك . كما أنه يوحي باحتمال البدء من جديد . فهل هنالك ما هو أشق على النفس من مثل هذه التجربة ؟

على أن ذلك كله يتضاءل أمام الحاجة إلى الإجابة عن السؤال من نحن ؟ ذلك أن الاجابة تعني تحديد الهوية . وهذا أمر ضروري وأساسي . بل لا بداية سليمة بتجاهله ، ولعله من البديهي القول إن تحديد الهوية يمس مختلف مناحي الحياة .. أما بالنسبة إلى العمل السياسي فيمس تحديد الأهداف ، وله دور أساسي في تحديد طريق الوصول إلى تحقيق الأهداف .

ومن هنا لا يشكل طرح السؤال الذي يتناول تحديد الهوية ترفا فكريا ، أو لعبة فلسفية . أو حلا لأزمة نفسية ، أو دخولا في أزمة نفسية . إنه في الواقع ، أمر جاد يتعلق بالصراع المصيري نفسه . بل يقرر الصراع المصيري نفسه. ومن ثم ، يقرر هذا السؤال وما سيقود اليه من إجابات معركة الصراع ضد الاستعمار والصهيونية ، ويحكمان معركة الاستقلال ، والوحدة ، والثورة ، ويرسمان طريق معالجة مشاكل التنمية الروحية ، والاجتماعية ، والثقافية ، والاقتصادية . أي يشكلان عملا سياسيا وعسكريا وتنظيميا الى جانب عملها العقيدي والفكري والنظري .

إن تحديد من نحن ؟ ومن ثم الانتقال . على ضوء ذلك . إلى تحديد ماذا نريد ؟ ومن ثم كيف السبيل إلى ذلك ؟ يدخل في صلب كل صراع دائر الآن . ولكن السؤال المركزي الذي ينبغي لنا أن نبدأ منه . إنما هو من نحن ؟ لأنه المدخل إلى الإجابة عن السؤالين الآخرين اللذين يتناولان تحديد الأهداف والأسلوب (وفق المصطلح الحديث يقصد بالأسلوب الاستراتيجية والتكتيك

قد يقول البعض إن تحديد الهوية ليس أساسيا . لأن الأساسي هو تحديد الأهداف وطرق تحقيقها . ولكنهم ، في الحقيقة ، يحددون هويتهم دون أن يواجهوا الموضوع مباشرة باعتباره إجابة عن السؤ ال من نحن ؟ فالذين ينطلقون ، على سبيل المثل ، من وجهة نظر اقتصادية ـ سياسية ، فقط ، في فهم صراعنا ضد الاستعمار أو صراع الاستعمار ضدنا ، ومن ثم يغفلون البعد الثقافي الحضاري ، يكونون في الواقع قد حددوا هويتهم ، وهوية عدوهم على أساس اقتصادي ـ سياسي ، أو على أساس طبقي كانهم جزء من مجتمعه . أي يكونون قد أسقطوا من حسابهم التاريخ والتراث والحضارة في كلا الجانبين . ولهذا تراهم يفهمون واقعهم . ويفسرون تاريخهم ويقدمون الحلول لمشاكلهم على أسس مستمدة من مدارس الغرب نفسه . لأن الصراع الاقتصادي ـ السياسي أو الطبقي الداخلي هناك قائم وله عدة مدارس ومذاهب . ومن ثم تحديدهم لهويتهم يفتقر إلى البعد الحضاري ، ولهذا تراهم يحملون هوية غربية .

ثمة مثل مبسط يمكن أن يوضح المسألة . لو أخذ فلاح من بلادنا يعمل بالأجر ولا يملك أرضا ، لسوف يراه أصحاب تلك النظرة الاقتصادية مجرد منتج يقع تحت الاستغلال الاقتصادي والاضطهاد السياسي . ولا يرونه عربيا مسلما ينتسب إلى العرب والمسلمين ، ومن ثم من داخل هذا الانتساب ، . وبعد تحديد هذه السمات وما يترتب عليها يمكن أن يرى موقعه في الانتاج .

إذا كانت الهوية ستحدد على أساس اقتصادي ـ سياسي فالهدف سيكون اقتصاديا ـ سياسيا . ومن ثم سيبحث عن طرق تحقيق الهدف عبر الصراع الاقتصادي ـ السياسي . وهذا ما يجعل علاقة أصحاب هذه النظرة بالفلاح علاقة غربة حتى لو راحوا يعلنون ليل نهار أنهم طليعته وينتمون الى طبقته . إنهم لا يستطيعون أن يروا ذلك المركب التراثي ـ التاريخي ـ الحضاري ، أو العربي الاسلامي المكون لذلك الفلاح . ومن ثم لا يستطيعون أن يروا علاقة هذا التكوين بمعركة الاستقلال الحقيقي ، بل بمختلف المعارك التي يخوضها ذلك الفلاح . وهذا ينسحب أيضا على قصورهم في فهم البعد الحضاري في معركة الاستعمار ضد ذلك الفلاح . وما لم يعالج هذا القصور من أساسه فلن يكون من الممكن فهم البعد الاقتصادي ـ السياسي للمعركة أيضا . كما لن يكون من الممكن تحقيق الانحياز لحق ذلك الفلاح ، أو قطع كل صلة بالاستعمار .

يجب الاعتراف بأن السؤ ال من نحن ؟ لا يطرح على الجماهير ، ولا هي تطرحه على نفسها . لأن هذا الأمر بالنسبة إليها مبتوت فيه ولا يقبل نقاشا . ومن ثم يجب الاعتراف بأنه مطروح على « النخبة » المحدثة التي انتسبت إلى إحدى مدارس الغرب . أما السبب في ذلك فيرجع إلى أنها لم تنبع من قلب الجماهير ولا يمكن اعتبارها طليعة شعبية تتسم بسمات الشعب ولا تفترق منه إلا بتقدمها خطوة عليه باتجاه حركته نفسها . وذلك لأنها تخرجت من إحدى مدارس الغرب الفكرية والسياسية

والثقافية والحضارية . ورأت في نموذج تلك المدرسة نموذجها الذي تحلم بالوصول إليه . أو إيصال البلاد إليه . الأمر الذي يسمح بالقول إنها تبشر بشيء كانت ولادته ونشأته في مجتمع آخر ، ولا ينسجم مع طبيعته وسنن حركته وهذا واضح من طرحها لنموذج اشتق من دراسة التجربة الأوروبية الغربية . وهنا يبرز الفرق بينها وبين النخبة في الغرب . فالنخبة في الغرب ابنة تجربته وحضارته وهي وإن نزلت لفئاته الشعبية من خارجها إلا أنه نزول من فئات أعلى تنتسب إلى المجتمع نفسه ، وإلى الحضارة نفسها . أما النخبة المتغربة في بلادنا فسمتها أنها هبطت من خارج المجتمع على فئاته الشعبية . وهذا ما أخرجها من الدائرة الحضارية كليا قبل أن تناقش نخبويتها بالنسبة إلى الفئات الكادحة . وإن هذا الفرق بين النخبة في الغرب والنخبة عندنا فرق جوهري وأساسي . ولهذا فقدت «نخبتنا» الهوية التي احتفظت بها الجماهير . مما يشكل المصدر لأزمة عميقة ، والمنبع الأول لأخطاء النخبة، وعجزها . الأمر الذي فرض العودة الى طرح موضوع الهوية ، وإعطائه أولوية . وقد ازداد هذا الطرح الحاحا مع توالي النكسات لموضوعات النخب المحدثة من جهة ، ومع عزلتها عن النهوض الجماهيري من جهة أخرى .

ثم يجب أن يضاف إلى هذا اشتداد وطأة الضغط الخارجي على الداخل في بلادنا ، لأن الفرنجة لا يستطيعون تصور فلاتنا من بين ايديهم . مما وضع ، وسيضع ، تلك النخبة في حالة من ازدواج الشخصية وهي تصارع الخيار بين الانشداد إلى الداخل لكسبه ، وازدياد إنشدادها إلى الخارج حتى تصبح مع الخارج ضد الداخل مباشرة ، وفي كل شيء ، بعد أن كانت ، في المرحلة السابقة ، تقف إلى جانب الاستقلال السياسي والاقتصادي . وتسعى إلى الالتحام بالشعب .

قد يقول البعض ليس المهم أن نحدد هويتنا العربية الإسلامية بكل ما يتبع ذلك من استقلالية وأنماط حضارية ـ اقتصادية ـ اجتماعية ـ ثقافية ـ سياسية ، بل المهم أن نحدد انحيازنا الطبقي بمعنى أننا نقف الى جانب أية طبقة في المجتمع . في الحقيقة ، أن المهمة الثانية غير ممكنة ، في بلادنا ، ما لم تحدد الأولى . لأنها تتحدد تحديدا سليما على ضوء تحديد الهوية الأساسية وباتجاهها ، بينما حمل هوية غربية ثم محاولة الانحياز إلى الجماهير الكادحة عملية متناقضة ومحالة . لأن جماهيرنا تحمل هوية راسخة تهدي رؤ يتها الكلية إلى مختلف القضايا . كما أن الانحياز لها ليس عملية لفظية ، وشكلية . ومجرد رغبة ذاتية ، وإنما عملية لها شروطها النابعة من الطبيعة التي تكونت عليها الأمة بعد أن أصبحت موحدة مسلمة . ومن ثم الانحياز المذكور يعبر من خلال تلك الشروط . ولعل من نافل القول التنويه هنا ، بأن البعد الفكري « الايديولوجي » النظري ، التراثي ، التاريخي ، الحضاري ، يضع بصماته على الأبعاد السياسية والاقتصادية والاجتماعية حتى على الجوانب العلمية والتقنية والتنظيمية والادارية والمؤ سسية .

ولهذا لا مفر من حسم القضية الأولى باعتبارها بداية ومنطلقا . وهذا وحده يسمح بالوقوف على أول الطريق الصحيح . وقد قام الدليل ألف مرة على استحالة الامساك بالاتجاه الصحيح اذا كان الفكر غربيا ، والنموذج المنشور غربيا . ومن ثم يصبح الانتماء الى الخارج نهاية منطقية حين لا نمسك بالاتجاه الصحيح . ولعل شواهد التاريخ العربي كثيرة على الحالات المتأزمة في انتماءاتها الغربية وكيف تحولت ، في نهاية المطاف ، الى صف دبابات الغزاة !

عندما نقرر الهوية التي ننتسب اليها يتقرر انتسابنا إلى شعبنا . بل يتقرر هل نملك أنفسنا أم لا ؟ هل نملك قرارنا المستقل أم لا ؟ ذلك لأننا ، عندئذ ، نمتلك معيارا قويما بالنسبة إلى كل ما يتعلق بالخارج ، بما في ذلك السؤال : هل نحمل رسالة إلى الخارج ، أم نحن في موقع المتلقي « لرسالة » الخارج ؟ ثم ما هي رسالتنا إلى العالم وما هي رسالته ؟ لأن الخيار هنا لا ينبع من استسلام . أو انحياز أعمى للتراث والتاريخ والحضارة ، وإنما ينبع من فهم عميق وقناعة وتمحيص . ولعل من حسن طالع أمتنا أن يتطابق تراثها وتاريخها وحضارتها مع خيارها الأمثل وهو الاسلام .

إذا كان الأمر كذلك . فما معنى أن نملك أنفسنا وقرارنا المستقل ؟ وما معنى أن تكون لنا رسالتنا ؟ إن الإجابة عن هذه الأسئلة ذات أبعاد كثيرة ، ويمكن هنا الاقتصاد على أحد تلك الأبعاد وهو أن نكف عن السؤال نحن مع أي دولة وضد أية دولة كبرى ؟

عندما نكون مع أنفسنا نحدد اعداءنا واصدقاءنا وفق معيار يتبع من داخلنا ، ولا يأتي من الفرنجة ، أو من بعضهم ؟ كما لا يعود المعيار في الحكم على مواقفنا ينبع من خارج مفاهيمنا ومقاييسنا ومبادئنا . أو بكلمة أخرى نصبح مع المبادىء التي نحملها فلا نكون مع هذه الدولة أو تلك . كما لا يصح أن نحكم على صحة موقفنا أو عدم صحته انطلاقا من تقاطعه مع موقف هذه الدولة أو تلك . لأننا اذا لم نعتبر أنفسنا مركزا . وإذا تحدد مركز العالم أو مراكزه في الخارج . فعندئذ علينا الانجذاب الى هذا المركز الخارجي أو ذاك . وإذا لم نفعل ذلك مباشرة وكان لنا موقفنا الخاص فسوف ندان بالانحياز « موضوعيا » الى هذا المركز الخارجي أو ذاك ـ على الرغم من أنوفنا . وهذا يعني التبعية وفقدان الاستقلالية لا محالة . أما إذا أقر أن تحديد الصواب والخطأ يرتبطان بالمثل والمبادىء والمفاهيم والمعايير التي تحملها هويتنا المستقلة صاحبة الرسالة العالمية . فعندئذ ، فقط ، يتم القطع مع التبعية . بل والقطع مع تلك المقولات التي تجعلك تحت السياط كيفما درت وتحركت .

بكلمة أخرى ، أن الإقرار بوجود الهوية المستقلة . والمركز القائم بذاته يضربان ذلك المعيار الذي يشدك إلى مركز خارجي . بل يفرض عليك ارهابا . من خلال اتهامك بالانحياز إلى هذا المركز الخارجي أو ذاك . فإذا كنت ضد أحدهما ولم تكن مع الآخر قيل لك ما دمت ضد أحدهما فأنت

بالضرورة . مع الآخر . وإذا كنت واقفا إلى جانب قضية تخص بلادك ووقف هذا الجانب « معك » ، لغاية ما ـ أو ضدك . فعليك أن تعيد النظر في وضعك لأن الذي يقرر أمرك ليس إياك . وليس قضيتك ، وإنما المراكز العالمية الخارجية ، إن التفسير هنا واضح ، وخلاصته ، أنك لست شيئا . ولا تملك معيارا تقيس به مواقفك بغض النظر عن مواقف المراكز العالمية الأخرى . وعلى سبيل المثال ، كان هذا هو الحال في الحرب العالمية الثانية . فقد كان علينا الوقوف إلى أحد الجانبين . أما المحور النازي وإما جبهة الحلفاء . ولا يحق لنا أن نكون مع أنفسنا . أو يكون لنا مركزنا . فإذا ناضلت ضد الصهيونية والانتداب (الاحتلال) البريطاني في فلسطين اتهمت بأنك ، « موضوعيا » تخدم المحور النازي حتى لو كنت ممن يكرهونه كره الطاعون . هذا إذا كان من يناقشك رؤوف بك . لأنه إذا فقد الرأفة يمكن أن يتهمك بالخيانة العظمى . وبهذا تكف عن أن تكون شيئا ، ما دام المعيار المستخدم قد أخرجك أصلا من موقع القرار . فالمقياس هنا هو المحور والحلفاء . لا كم تخدم بلادك حين تناضل ضد الصهيونية والاستعمار المباشر .

إن هذا المثال نموذج لجوهر التفكير الغربي الذي يمتلك مراكز القوة في العالم ، ويلاحق بقية الشعوب بها ، وينكر عليه حقها في الاستقلال هوية ومبادىء ومراكز وقرارا . ويسمي مثقفو الغرب هذا التفكير علميا وواقعيا وعقلانيا . أما الثورة ضده ، والاصرار على الاستقلالية عنه هوية ومبادىء ومركز وقرارا ، فيرمي بتهم كثيرة ونعوت قبيحة .

وهكذا يكون فقدان الهوية مدخلا لفقدان استقلالية القرار ، وطريقنا إلى التبعية والالحاق .

بــاب
في معيار التقدم والتخلف

ثمة مقولات تطرح هنا وهناك ، وسياسات تمارس في هذا المجال او ذاك . ولكن دون إيضاح المعايير والمقاييس ، والمفاهيم التي وراء تلك المقولات والسياسات وقد اشير سابقا الى خطورة تبني مقولة ما بلا تمعن في المعيار الذي قامت عليه قد يقود الى ضلال بعيد . فتأتي النتيجة على الناس وخيمة خلافا لما كان منشودا .

لعل مقولة التقدم والتأخر ، او ما هو إلى أمام ، وما هو إلى وراء ، من أهم تلك المقولات التي تحتاج الى وقفة . لانها تتحكم في عدد من المواقف والسياسات محليا وعالميا . ومن ثم تنجم منها نتائج خطيرة ايجابية او سلبية وفقا لصوابها او ضلالها . اما إذا اكتفى بظاهر مقولة التقدم والتأخر ، فمن الممكن ان تعبر من خلالها ضربات خبيثة كثيرة . فالسؤ ال لا ينبغي له التوقف عند مواجهتك هل انت مع التقدم ام مع التأخر ؟ بل يجب ان يحدد قبل ذلك ماذا نعني بالتقدم والتأخر ، أو ما هو المعيار الذي يقاس به ما هو إلى أمام ، وما هو الى وراء . لان هذا هو المدخل السليم الى تبني مقولة صحيحة في هذا الشأن . فيظهر الحق حقا والباطل باطلاً ويكشف ما بينهما من مشتبهات .

للدين ، كما هو مذهب ، او نظرية ، أو مدرسة فكرية معايير ومفاهيم ومنهجية يرتكز اليها عند الحكم على الاشياء . وهو ما يحدد المواقف والسياسات من المسائل المختلفة . وهذا ما يفرض البحث فيما وراء المواقف والسياسات ، وعدم الاقتصار على مناقشة هذا الموقف أو تلك السياسة . او هذا الادعاء وذلك الاتهام . أي ينبغي الغوص في الأعماق والبحث عن الجوهر ، وعدم الانحباس في الظاهر أو ضمن جدران السطح .

ثمة أكثر من مدرسة فكرية في الغرب لها نظرية محددة حول موضوع التطور التاريخي والواقع الراهن . ومن ثم تصبح تلك النظرية معيار الحكم على ما هو تقدم وما هو تأخر . فهنالك المدرسة التي

تتخذ عنصر القوة وتنازع البقاء معيارا للتقدم والتأخر . وهنا تدخل القوة المادية والعلوم والتقنيات والقدرات الانتاجية باعتبارها معيارا لما هو « اقوى وأصلح » ، أي ما هو تقدم . وعندما يقوم المعيار على هذا الاساس يصبح القوي هو صاحب « الحق » ، وهو « الاصلح للبقاء » ، وهو ممثل « التقدم » . ومن ثم يبعد في تحريضه السياسي والنظري، ذلك الاساس ويبقى الادعاء بالتقدم . فيصبح ما يقوم به من اعمال تقدما والى أمام وما يقوم ضده من اعمال تأخرا والى وراء . ويغدو نموذجه ونمطه نموذج التقدم ونمطه . وهذا يعود فيسمح ، بدوره ، الى تسويغ سياسات الاستعمار واضطهاد الشعوب ، بل سياسات الابادة للقبائل « المتخلفة » أو « المتوحشة » كما حدث بالنسبة الى الهنود الحمر ، او عدد لا يحصى من بلدان آسية وأفريقية .

ثمة مدارس اخرى في الغرب لها نظريات مشابهة ، بهذا القدر أو ذاك ، لتلك النظرية حتى لو رفضت مقولة « البقاء للاصلح » ، أما وجه الشبه فهو الاستناد الى مفهوم التقدم المادي - العلمي والتقني وتطور ادوات الانتاج والقوى الانتاجية واختلاف اشكال علاقات الانتاج (الملكية) اساسا لتحديد التقدم والتأخر ، او ما هو إلى الأمام ، وما هو الى الوراء . فالمجتمعات الاكثر تقدما ، في عرف هذه النظريات ، هي الاكثر تطورا بقدراتها العلمية والتقنية والانتاجية ، أما القيم الروحية والاخلاقية والمبدئية ونوع العلاقات فيما بين الناس او الشعوب فهذه ليست معيارا لمقولة التقدم والتأخر . وان مثل هذا المعيار يجعل من المشروع تهديم المجتمعات الاسيوية والافريقية وحكمها بالحديد والنار ، وسلبها حقوقها وثرواتها وحريتها واستقلالها ما دام ذلك سيكون مدخلها الى جنة التقدم العلمي والتقني والانتاجي ، ويؤدي بها إلى اللحاق بركب الشعوب المتقدمة في تطور القوى المنتجة وعلاقات الانتاج .

ان هذا الطراز من المعايير كان في جوهر النظريات التي سوغت تحطيم الدولة العثمانية ، واقتحام بلدان آسيا وافريقيا وأميركا « المتخلفة القبلية العشائرية » او « الرعوية القروية » التي تشكل قاعدة « الإستبداد الشرقي» وادخالها جنة الحضارة « المتقدمة » التي هي حضارة الغرب . ويجب ان نلاحظ هنا ان تلك المعايير هي وراء تلك الحملات الفكرية (الايديولوجية) والسياسية ضد ما يسمى بالسلفية ، وبالقبلية والعشائرية والعقلية الفلاحية ، أو احتقار تقاليد الشعب وانماط حياته الاساسية ، وذلك حين تعتبر نموذجا للتخلف بينما تعتبر حضارة امتهان كرامة الانسان وإستعباد الشعوب نموذجا للتقدم . واذا كان الامر كذلك فإن شعبا يتألف من وحدات اجتماعية : عشائر ، قبائل ، عائلات ، حمايل ، فلاحين يصبح دمه مهدورا ما دام ذلك سيقوده الى مرحلة اجتماعية « ارقى » ، ويهدم البنى القديمة ويبني مكانها بنى متقدمة من طراز ما هو سائد في المجتمعات الصناعية . وعلى سبيل المثال اعتبر بعض الاوروبيين الحاق الجزائر بفرنسا عملا تمدينيا ، واعتبر البعض الآخر ان خلاص الجزائر يتم عن طريق الحاقها بالبروليتارية الفرنسية « المتقدمة » . أي أن

جوهر الفعل واحد : فرنسا نموذج التقدم والجزائر القبلية والعشائرية المتخلفة نموذج التأخر . ومن ثم الحاقها مسألة مفروغ منها . أما من يلحقها بذلك العالم المتمدن فهذا موضع صراع واختلاف بين « المتمدنين » . اي أنه صراع ضمن وحدة الموقف المتعلق بضرورة تمدين الهنود الحمر « المتوحشين » أو القبائل المسلمة « المتخلفة » .

أشاع الغرب نظرية مقياس التقدم والتخلف على أساس اعتبار نموذجه ممثلا للتقدم ، واعتبار نماذج بلدان آسية وافريقية وامريكا اللاتينية نماذج للتخلف . ولم يقصر ذلك على الجوانب التقنية والعلمية والصناعية ومستويات المعيشة وانما مدها الى القيم والاخلاق ومكونات الشخصية فاعتبر نموذجه معيار التقدم وأخذ يقيس عليه النماذج الاخرى التي ستعتبر متخلفة بالضرورة ما دامت وحدة القياس هي النموذج الغربي .

ثم جاء هنالك من طور هذه المفاهيم ليجعل من مقولة التخلف في المجتمعات الاسلامية سببا لتفسير مختلف الظواهر ، بما في ذلك سيطرة الاستعمار التي تمت بالقوة والبطش ، فقد اعتبر التخلف سبب انتصار تلك السيطرة،والانكى ان مقولة التخلف هنا لا تحصر نفسها في مجال تطور التقنيات والصناعة والآلة العسكرية ، وانما تركز ، بصورة أشد ، على اعتبار مجموع قيمنا واخلاقنا وعاداتنا وعلاقتنا ونهجنا في الحياة مرادفة للتخلف . ومن ثم تكون مقولة التخلف موجهة ، أولا وقبل كل شيء ، الى مجموع تلك القيم والاخلاق والعادات والافكار ونهج الحياة . وهذا يتضمن فيما يتضمن ، التعريض بالاسلام . لانه ، بنظرهم ، مصدر ذلك . ومن ثم فان الرد على التخلف هو التشبه بالغرب في الأخذ بقيمه واخلاقه وفكريته ونهجه في الحياة سواء أكان ذلك من خلال أخذ النموذج « البرجوازي » ، أو « البروليتاري » وفق المصطلح الغربي .

وقد صب في هذا الاتجاه ايضا عدد ممن يعتبرون انفسهم من دكاترة علم الاجتماع وعلم النفس ، وذلك حين انطلقوا من نموذج الحضارة الاوروبية فاعتبروا انماطها الاجتماعية هي مقياس التقدم ، واعتبروا الانماط الاصلية (ويسمونها « التقليدية القديمة») معيار التخلف . كما اعتبروا شخصية المسلم شخصية متخلفة وذلك حين اعتبروا قيم الغرب في تنشئة الفرد وتكوين شخصيته نموذجا للتقدم . وانه لمن البديهي أن يصلوا الى هذه النتائج ما داموا قد اتخذوا الانماط الاجتماعية الاوروبية ـ الامريكية على اختلافها ، وشخصية الفرد في تلك الانماط . معيار القياس . وبهذا تصبح القيم الفردية والانانية وعناصر القسوة والعزلة واللامبالاة بالآخرين واسقاط مختلف العلاقات الانسانية مقياس التقدم ، وتصبح عملية ذوبان الفرد في الحزب والدولة مرحلة ارقى وميزان القياس للتقدم والتخلف . ثم تصبح علاقات العمل التي تقوم على أسس غير انسانية . وذلك حين يُستعبد الانسان

للوقت والسرعة والانتاج المادي هي مقاييس شخصية الفرد . مما يقود بالضرورة الى اعتبار الشخصية الاسلامية شخصية متخلفة ، ليس الشخصية المسلمة الواقعية فحسب وانما ايضا الشخصية التي يسعى الاسلام الى تكوينها .

وهذا يفسر ذلك الاتجاه الذي لا يترك كلمة سلبية الا وينعت بها الانماط الاجتماعية والشخصية الاسلامية وهو يتناول مسائل « علم الاجتماع » او « علم النفس » فيدرجها كلها تحت مقولة التخلف . وهكذا تصبح اخلاقية المسلم الذي يرعى والديه في شيخوختهما ومرضهما قيمة متخلفة سلبية وتصبح اخلاقية المتمدن الغربي الذي يترك والديه ، حتى وهو مقتدر ، « لرحمة » ملاجىء العجزة التي تحط من كرامة الانسان وتمتهن شيخوخته قيمة حضارية متقدمة .

قد ينبري البعض ليقول ان هذا يعني تمجيد الاخلاق السائدة وعدم نقدها واعتبارها جميعها على أفضل ما يمكن ، وعلى أحسن ما يرام . ولكن هل نقطة الصراع هنا هي حول وجود سلبيات أو عدم وجود سلبيات في انماطنا الاجتماعية الاصلية ام هل هو خلاف حول اجراء نقد اجرائه ؟ أم تدور نقطة الصراع حول المعايير التي تحملها حين نقوّم وننقد . لان ما من معيار الا وله مقاييسه في نقد السلبي والكفاح من أجل استبداله . وهذا ما لا يميز معيارا عن معيار . ولهذا تكمن النقطة الجوهرية التي هي مركز الخلاف في المعيار الذي نقيس به التقدم والتخلف . وعلى التحديد هنا ، هل نعتبر هذا النموذج الغربي أو ذاك معيار التقدم ومن ثمة يصبح نموذجنا بالضرورة متخلفا ورجعيا . ام نرتكز الى المعيار الاسلامي وعندئذ تصبح مقولة التخلف اكثر انطباقا على النماذج الفرنجية . ويصبح تحديد السلبيات والنواقص ونقدهما في انماطنا الراهنة تنطلق من المعيار الاسلامي في الدرجة الاولى . ومن ثم يصار الى تحديد خصائص تراث الامة وتاريخها وتطلعاتها المستقبلية .

على أن استخدام التقدم والتأخر لم يجيء عبثا، انه الاكثر مناسبة وانطباقا على المقياس الفرنجي. الامر الذي يجعل من الضروري ان نلاحظ لماذا لا تستخدم مصطلحات مثل الحق والعدل مقابل الضلال والظلم بدلا من استخدام مصطلح التقدم مقابل التأخر ؟ الجواب ببساطة ان استخدام المصطلح « تقدم وتخلف » يريد أن يتخطى مقولات الحق والعدل والضلال والظلم بمعنى أن يكون بمقدور التقدم،اذا لزم الامر،ان يسوّغ الظلم والضلال والفسق . ويكون بمقدور مقولة التخلف ان تطمس الحق والعدل . بمعنى الا يكون الحق والعدل مقياسين للتقدم ولا يكون الظلم والضلال مقياسين للتخلف .

ولهذا يشكل التقاط المصطلح احد المداخل الى فهمه او الى عدم الوقوع في حبائل الماكرين .

طبعا هذا لا يعني ان الذين يستخدمون مقولة التقدم والتخلف لا يستخدمون ايضا

مصطلحات مثل الحق والعدل والظلم والضلال . ولكنهم يفعلون ذلك انطلاقا من مفهومين : الأول اعتبار كل هذه المصطلحات متغيرة المحتوى والمدلول وفق الزمان والمكان او بالاحرى وفق التقدم والتخلف اي يصبح ما هو تقدم حقا وعدلا ، وما هو تخلف ضلالا وظلما . ومن ثم يصبح كل عمل يدخل في مقياس التقدم ، بمعنى يخدم تطور قوى الانتاج وعلاقات الانتاج ، او يخدم تطور العلوم والقوى المادية والثراء ، او امتلاك القوة العسكرية وأضعاف الخصم ، عملا مشروعا . اي حقا وعدلا ، بما في ذلك ، الاستعباد والاستغلال والاستعمار ، وبما في ذلك ، الاساليب الوحشية والقمعية او النفاقية والتضليلية ، أو الخسيسة والمنحلة .

وبهذا لا يكون مصطلح التقدم والتخلف مجرد معيار يوصف بعض الحالات وانما يشكل ايضا معيارا « للمشروعية » و « للحق » و « العدل » .

وبهذا نكون حيال نظريتين الاولى تحدد الحق والعدل وتحدد الظلم والضلال ومن ثم تعتبر ما هو حق وعدل يعني تقدما اذا اريد ، او جاز ، او اضطررنا الى استخدام هذا المصطلح بسبب . وتعتبر ما هو ضلال وظلم تخلفا . اما النظرية الاخرى فهي تعتبر ما هو تقدم (بالمقاييس الفرنجية) يعني انه « مشروع » « وحق » « وعدل » . وما هو متخلف (بالمقاييس الفرنجية ايضا) يعني انه مدان ويستحق ان ينزل به القصاص (اجتياح الجيوش لبلاده مثلا) . وهذا يفسر لماذا لم يستطع كارل ماركس ، بالرغم من عدائه للرأسمالية الانكليزية ، الا ان يقول : « على انكلترة تحقيق مهمتين في الهند : اولاهما تدميرية وثانيتهما احيائية تطويرية . اي القضاء على المجتمع الاسيوي واقامة الاسس المادية للمجتمع الغربي في آسيا .

لقد حدث ذلك كله انطلاقا من معيار اساسي يحكم مفهوم التقدم والتأخر ، وهو القياس على اساس التقدم المادي ضمن ابعاده المتعلقة بالعلوم والتقنيات والقوى المنتجة وعلاقات الانتاج . وأدى ذلك الى احترام القيم السياسية والاخلاقية التي تخدم ذلك « التقدم المادي » ، واحتقار القيم السياسية والاخلاقية والمبادىء التي لا تخدم ذلك . وهو ما جعل هذا القياس يعتبر مجتمع الرأسمالية في اوروبة أرقى من مجتمعات بلدان آسية وأفريقية . ووصل الامر الى حد تمجيد سقوط الروابط العائلية وأشكال التكافل الاجتماعي ، وانهيار قيم مثل الشرف والصدق والاستقامة ، لحساب سيادة قيم « الدفع عدا ونقدا » ، وتغليب المصلحة الفردية ، واعتبار المهنة الاشرف هي التي تدر مالا أكثر ، وجعل الثراء هو الشرف والاستقامة والصدق . وذلك ما دامت هذه القيم الاخيرة هي التي تخدم الانتقال الى المجتمع الارقى بينما لا تخدم القيم الاولى هذا الانتقال . ومن ثم قيم المجتمع الرأسمالي هي أكثر تقدما من قيم تلك المجتمعات . او بكلمة اخرى أن قيم الرأسماليين الذين ابادوا الهنود الحمر او الذين ساقوا ملايين الافارقة تحت السياط هي اكثر تقدما من قيم المجتمعات القبلية العشائرية « المتخلفة »

ومن هنا يصبح معيار التقدم العقيدي والاخلاقي والمبدئي خاضعا لما يسمى بالتقدم المادي - التقني - الانتاجي . أي يصبح الانحطاط الاخلاقي تقدما اذا كان يخدم تطوير القوى الانتاجية .

أما في المقابل ،فاذا لم يقم مقياس التقدم والتأخر على أساس ما يسمى بالتطور المادي، واتخذت مقاييس اخرى معايير لما هو تقدم ، وما هو تأخر ، او ما هو الى الامام ، وما هو الى الوراء فسنجد انفسنا امام معطيات اخرى ، ومواقف مختلفة في فهم التاريخ ، وفي تحديد السياسات الراهنة تجاه الاحداث .

لقد اثبتت تجارب التاريخ ان التقدم العلمي والتقني والمادي أو ما تسمى مراحل التطور الارقى ، لا تحمل ، بالضرورة ، تقدما موازيا في مجال العلاقات بين الناس افرادا وجماعات وشعوبا . ولا تحمل ، بالضرورة ، تقدما في القيم والمثل والاخلاق والعدالة الاجتماعية والعالمية .

أسقطت اغلب نظريات الغرب من حسابها العناصر الانسانية عقائد وأفكار ومثلا واخلاقا وعلاقات باعتبارها المقياس الاهم في تحديد التقدم والتأخر . وربط التقدم بتطور العلوم والتقنيات وادوات الانتاج .

ان هذا الاسقاط وذلك الربط خدما ما جرى على أرض الواقع العالمي من نتائج . وما زالا يخدمان الجور اللاحق بالمسحوقين شعوبا وافرادا من قبل المستكبرين والعتاة الدوليين .

وهنا نصل الى السؤال الحاسم وهو : هل يعتبر ظلم الناس ، واستبعاد الشعوب ، واضطهاد المستضعفين ، وأكل المال الحرام ، واغتصاب اراضي الآخرين ، ونهب ثرواتهم واتعابهم ، وسفك دمائهم ، وحكمهم بالحديد والنار ، وكم افواههم تقدما حتى لو تم في ظل ارقى العلوم الطبيعية والتقنيات ، وأعلى مراحل تطور اساليب الانتاج ، والاقتصاد المبرمج ؟

وهل يعتبر الفسق والانحلال والدعارة والفجور والفساد وانعدام القيم النبيلة والاخلاق القويمة تقدماً ، حتى لو تم ذلك تحت اضواء النيون وأرقى منتجات العلوم والتقنيات ؟

وهل يعتبر فقدان التواصل الانساني والعلاقة الحميمة وسيادة النفعية والفردية والانانيات والمصالح الضيقة تقدما حتى لو سكن الناس ناطحات السحاب واوصلوا الكهرباء الى كل القرى ؟

وهل يعتبر الغدر والخداع والتلاعب والنفاق والاعوجاج واللامبدئية والتعالي والاستكبار والتجبر والطاغوت تقدما حتى لو جرى ذلك في ظل ما يسمى بالعنصرية والتمدن والرقى والتطور والعلمية والموضوعية ؟ !! .

ان الاجابة عن هذه الاسئلة تحدد اين يقف كل منا وتسمح بامتلاك معيار سليم في تحديد ما هو تقدم وما هو تأخر ، بعيدا عن معايير الغرب ؟ الامر الذي يشكل اساسا لرسم سياسات صحيحة ، واتخاذ مواقف سليمة ، ازاء الاحداث المحلية والعالمية . كما يشكل اساسا لتحقيق الاستقلال وانجاز الثورة وضرب الاستعمار ومعارضة اضطهاد الشعوب ونهبها ، ومقاومة الفساد والانحلال والبهيمية .

اذا لم يؤ سس معيار سليم في تحديد ما هو تقدم وما هو تأخر خارج معايير الغرب فلا خلاص من عالم المستكبرين والطواغيت ، ولا مجال في الافلات من التبعية لاعداء الناس ، او قطع الخيوط التي تصلنا بهم ، وتضعنا ، بصورة مباشرة وغير مباشرة ، في خدمتهم .

طبعا انه لمن نافل القول هنا ان تبني هذا المعيار لما هو تقدم او تأخر لا يعني احتقار تطوير العلوم الطبيعية والتقنيات والقدرات الانتاجية. ولكن الفرق الحاسم هو ان هذا التطوير يصبح في خدمة المبادىء السامية والمثل العليا والاخلاق القويمة لا العكس. وبهذا يغدو انبلاج فجر جديد على العالم امرا ممكنا، وفي الزمن المنظور.

باب
في العقلانية واللاعقلانية

يجنح البعض عند مواجهة الإسلام إلى تسمية موقفهم بالعقلاني أو بالعقلي . ويدعون أنهم من جماعة العقل الذي يرفض كل ما يخالف العقل ويرفض وضع الحدود أمام العقل أو منعه من الشك في أي أمر ، أو بحثه موضوعيا لا ينطلق من مسلمات لا تناقش ، او من مقولات مقدسة لا تمس . وهم بهذا يضعون الإسلام ، بصورة مباشرة أو غير مباشرة في مواجهة العقل ، ويقيمون التعارض بينهما إلى حد يظهر فيه الإسلام في هذا الجانب من ضفة النهر في مقابل « العقل » الذي يقف في الجانب الآخر .

إذا قبل المرء هذا المنطلق تكون المعركة الفكرية قد دارت بين الذين يناصرون العقل ويأخذون به والذين يستندون إلى الايمان والمعتقدات والمسلمات. وإذا استخدم أولئك البعض كلمات أخرى في تحديد هذا المنطلق فسوف يصفون المعركة بأنها صراع بين «العقل واللاعقل»، ثم إذا أخذ بعين الاعتبار ذلك الاحترام الخاص للعقل في نظر الناس عموما، ولدى المثقفين خصوصا فستكون المعركة قد حسمت ضد الإسلام قبل أن تبدأ. لأن الكثيرين يأبون الانحياز إلى « اللاعقل » ويختارون الانحياز إلى «العقل»

الذين يطرحون القضية على هذا الشكل يعرفون ماذا يريدون مسبقا . ويفيدهم في ذلك محاولة الخلط بين الاسلام وبعض البدع والترهات، والشعوذات التي انتشرت في أوساط بعض المسلمين ، في مراحل اصيبت بها المجتمعات الاسلامية ببعض مظاهر الانحطاط السياسي والاجتماعي والفكري . إن هذا الخلط المقصود يخدم ذلك المنطلق الذي يضع الإسلام في معارضة مع العقل والعقلانية .

ثمة جانب آخر يستند إليه الذين يذهبون ذلك المذهب في معارضة الإسلام بالعقل . وهو الاعتماد على الثقافة الغربية والتجربة التاريخية الأوروبية . فتراهم يسحبون صورة الكنيسة الكاثوليكية على الإسلام ويسحبون صورة من يسمونهم بالأحرار او باصحاب العقل على أنفسهم

وبهذا يجعلون المعركة الدائرة هنا امتدادا للمعركة التي دارت هناك . ومن ثم تقرر النتيجة في هذه المعركة كما تقررت في تلك دون ان يدقق ، كما يجب ، في مدى صحة هذا التشبيه القسري في الحالتين ، وفي مدى صحة ان تسحب مرتكزات تلك المعركة التي قامت في اوروبا على مرتكزات المعركة القائمة هنا . بل دون أن يدقق تدقيقا عميقا ، في مدى صحة ما يقال حول تلك المعركة في التجربة الأوروبية نفسها . لأن كثيرا من المقولات التي ووجهت بها الكنيسة الكاثوليكية لم تمثل ، في الحقيقة، درجة أرقى سواء اكان ذلك بالمقاييس العلمية ام بالمقاييس الأخلاقية . ولعل إحدى الأدلة على ذلك هو جنوح كثير من تلك المقولات إلى التحلل من القيم والأخلاق حتى في حدودها الدنيا تحت دعوى « العقل » و « العقلانية » و«العلم والعلمانية». وقد أدى ذلك إلى ويلات أصابت الفرد والجماعات في القيم والعلاقات ونهج الحياة . مما جعل العقل الحصيف ـ وفق تعبير أهل « عصر العقل » ـ يرى في تلك النتائج احتقارا للعقل وتحطيما للعالم . وكان من نتيجة ذلك ان عشرات الملايين من ابناء تلك الحضارة زادوا بالكاثوليكية استمساكا . ويكفي عقابا لاهل « عصر العقل » ان تجتاح مناطقهم في الربع الاخير من القرن العشرين ، وبعد أن بلغوا من التطور التقني والعلمي شأوا بعيدا ، موجات عارمة في العودة الى الدين بعد رحلة طويلة من سيادة الأفكار التي ادعت أنها ابنة العقل والعلم . ولا يصعب على المرء أن يلاحظ في هذه الظاهرة التي تكشف من بعض جوانبها ، دليلا على إدانة الجماهير لعقل اثبت في كثير من المجالات إنه جاء بكل ما يخالف العقل .فالخزعبلات لا تقتصر على ما نشره المشعوذون . لان هنالك كثيرا منها ينشره الفلاسفة والاقتصاديون وعلماء الاجتماع والتاريخ والابحاث الجامعية ، وإن اكتسى حلل البحث العلمي والتحقيق العقلي . ولم تعد الكنيسة في الغرب بعاجزة عن الاتيان بالأدلة التي تستند إلى نتائج ما جاء به اولئك الذين رفعوا راية « عصر العقل » وهي نتائج ذهبت في البهيمية والوحشية الممزوجتين بالفساد والانحلال . وهي نتائج تسمح للإنسان المعاصر بالقول: «هذا لا يقبل به العقل الحصيف» .

يظهر ما تقدم مدى خطورة ذلك النهج الذي يسحب ما حدث في التجربة الأوروبية ما يحدث عندنا هنا . وذلك لسببين على الأقل :

١ ـ انه يحاول فرض التطابق على غير المتطابق، وفرض التشابه على غير المتشابه . فلا الكنيسة الكاثوليكية هي الإسلام وما هم بموقع رواد الفكر والسياسة في التجربة الأوروبية ، ولا الاهداف التي حملتها مشاريع التغيير هناك الأهداف التي تتطلع أمتنا إلى حملها .

٢ ـ كيف يكون من العقل أو العلم أن تحول بلادنا إلى مسرح يكرر اداء تمثيلية جرت وقائعها في بلاد اخرى وضمن ظروف ومعطيات مختلفة ـ وفي هذا تقليد يجانب الأصالة والاستقلالية والإبداع .

اما ما هو أنكى فكونها تمثيلية فاشلة في محتواها . ولم تنقذها تقنية الإضاءة، والحركة السريعة ، وكل ما أحاطها من البهرج والشهرة والبريق .

وهكذا تكون البداية مدخولة حين يطرح البعض معركتهم مع الإسلام من منطلق وضع انفسهم إلى جانب « العقل » ووضع الإسلام بصورة مباشرة وغير مباشرة إلى جانب « اللاعقل » !

ولهذا يجب أن نبدأ أولا بالقول إن كل صراع هو صراع بين أناس يستخدمون عقولهم . أو بعبارة أخرى ما من اتجاه الا ويرى مقولاته متطابقة مع العقل الذي يحمل ، ويرى كل مقولات مناظره ، أو بعضها ، منافية للعقل او المنطق والعلم . وهذا يعني أن البداية ضلت عن الطريق الصحيح حين يوضع العقل في جانب ويعلن احتكاره، ثم يوصف الطرف الآخر باللاعقل . فإذا كان المقصود بالعقل هو ما يقبله العقل ويراه منطقيا وسديدا وصحيحا ، وباللاعقل هو ما لا يقبله العقل ويراه شعوذة وأوهاما وترهات فهذا التحديد ينطبق على جميع المتحاورين لأن كلا له عقله ويرى ما يحمله مقبولا بالنسبة الى العقل السليم ويراه منطقيا وسديداً وصحيحاً بينما يرى أفكار خصمه متناقضة غير مقبولة من العقل السليم وما هي الا شعوذة وأوهام وترهات.

ليس المقصود هنا القول إن ما هو سديد ومنطقي وعقلي غير موجود موضوعيا . أو إن تلك أمور متوقفة على كل عقل وما يرى ، وما يذهب إليه . وإنما المقصود هو القول إن ما يقبله العقل يعني السداد والمنطق والصحة . لأن العقول قادرة على أن تقبل هذا وذاك . ويكفي للدلالة على ذلك ان ما من مقولة مطروحة في الصراع بين الناس إلا ويحلمها عقل ما ، ويقبلها ويدافع عنها ويراها منطبقة مع العقل الحصيف ومقبولة منه ، ومتماشية هي والمنطق السليم . ولذلك فالصراع هو بين عقل وعقل وليس بين عقل ولاعقل . ومن ثم لا يصح أن يسمى الذين واجهوا الإسلام بالعقليين إلا مجازا ، وبمعنى لا ينفي أن الطرف الآخر لا يحمل عقلانية مقابلة .

طبعا أن هذا التحديد لا يغير من جوهر الصراع الدائر شيئا . ولكنه يفعل أمرا واحدا فقط وهو إلغاء تلك البداية الماكرة التي تضع الإسلام ، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، إلى جانب اللاعقل وتضع أولئك البعض إلى جانب العقل . وبهذا تكون البداية هي صراع بين العقل الاسلامي والعقل الآخر . ومن ثم ليكشف كل عقل ما يحمله من مقولات وليقدم براهينه وأدلته على صحتها .

قد يقول البعض إن الفارق هنا يكمن في موضوع الوحي بينما المذاهب العقلية لا تستند إلا إلى العقل وما يقبل وما يرفض . ولكن هذا بحد ذاته لا يشكل فارقا في العقلانية . لأن الآخذين بالوحي يرون ذلك في أعلى درجات العقلانية . ولا يؤ من الناس بالوحي ويتبعون أوامره ونـواهيه إلا عبر

عقولهم ومن خلال منهج فكري محدد يقبله العقل . وهنا يثار موضوع الإيمان وعلاقته بالعقل . ولكن الإيمان لا يحدث فيما يحدث ، إلا في العقل ومن خلال العقل ، ولا يمكن أن يأخذ به المؤمن إلا إذا قبل به عقله.ووجد له المسوغات . الأمر الذي يجعل الفصل بينه وبين العقل أمرا تعسفيا من جهة وغير واقعي من جهة أخرى . ذلك لان الإيمان هو قناعة بصحة حقيقية ما مرفوعة إلى مستوى أرقى . أما الذي يكون قد تغير حين ترفع تلك القناعة إلى ذلك المستوى فهو تحولها إلى مستوى المسلمة التي لا تقبل نقاشا . أي إن هنالك مستويين : المستوى الأول هو القناعة العقلية المستندة إلى أدلة معينة ومنطق محدد ، أما المستوى الثاني فهو الارتفاع بتلك القناعة الى مستوى أعلى يجعل تلك القناعة في غير حاجة إلى الأدلة التي استندت اليها ، وإلى المنطق الذي ارتكزت اليه . فتصبح في موقع المسلمة أو التقديس . ثم تشحن بالعاطفة والاحساس والوجدان والمشاعر ويبدأ المرء التعامل معها على تلك الصورة في ممارسته وعلاقته مع المحاورين الآخرين . وهذا ما يجعل البعض يتوهم ان دور العقل قد ألغي وحمل محله الوجدان والعاطفة فقط . ولكن الانطلاق من هذا المستوى الثاني لا يلغي المستوى الاول ولا يناقضه فهو انطلاق منه واستنادا اليه . ويمكن العودة ، عند الضرورة مرة أخرى إلى مناقشة الأدلة والبراهين كلما وهن الإيمان . أو كلما حدث شك أو اقتضت ذلك مستلزمات جدال محدد .

وبهذا لا يستطيع مدعو العقلية ان يصفوا فكرة معينة باللاعقلية بسبب نزولها عن طريق الوحي أو بسبب ارتفاعها إلى مستوى إيماني لدى حاملها . كما لا يمكن أن توصف فكرة معينة بالعقلية أو العقلانية بمعنى انها صحيحة ، لمجرد عدم ارتفاعها إلى مستوى إيماني . ولهذا لا تناقض في الجوهر بين الوحي والإيمان والعقل . ولكن هنالك محاولة مقصودة لافتعال التعارض والتناقض بين هذه الجوانب .

يصل كل ما تقدم ذكره الى الموضوعات التالية :

١ ـ يجب الانتهاء من المغالطة التي تبدأ بمناقشة موضوع الإسلام من السؤال من مع العقل ومن مع الدين ؟ . لأن البداية الصحيحة والعادلة هي من مع العقل الذي يرتكز إلى الاسلام ومن مع العقل الذي يقوم على مرتكزات أخرى. فالصراع ليس صراعا بين عقل ولا عقل وانما هو صراع فيما بين مقولات يحمل كلا منها عقل محدد . ومن ثم يمكن تحديد الخلافات الجوهرية بين المقولات . ولهذا ركز الإسلام خطابه على الذين يعقلون . ويمتلىء القرآن الكريم بالآيات التي تخاطب العقل وتزوده بالأدلة والبراهين. ولكن الذين يضعون العقل في جانب والإسلام في جانب يجهلون أو يتجاهلون ، حقيقة موقف الإسلام من العقل .

٢ ـ من الخطأ ان تسحب التجربة التاريخية الأوروبية فيما يتعلق بالصراع بين الكنيسة وخصومها على ما

يجري من صراع في ساحتنا فالسمات هنا مختلفة في حالة المتصارعين حين تقارن بالسمات التي مثلت حالة المتصارعين هناك . ثم للإنصاف أيضا ، يجب أن يعاد النظر حتى في مدلولات وأبعاد ما جرى في التجربة الاوروبية نفسها . وذلك بعد ان تثبت الوقائع ان ما سمي بالعقلانية المعاصرة تضمن اشد اشكال التحلل من الأخلاق المبادىء خصوصا في معاملة الشعوب الأخرى .

٣ ـ إن الصراع الذي جرى في التاريخ لم يكن صراعا بين عقل ولا عقل . بل هو صراع فيما بين مقولات يحملها هذا العقل ويرفضها ذلك العقل . لأن الصراع فيما بين البشر كان دائما فيما بين العقول . ولكن العقول تختلف فيما تعقل وفيما لا تعقل . وفيما ترتكز إليه ومصادره ومنطقه وغاياته . ولهذا لا يصح أن يوصف ، تلقائيا معارضو الدين بأنهم أصحاب العقل أو أنصاره بينما يوصف أهل الدين بأنهم مجانبو العقل أو محتقروه . فالإنسان يؤمن ولا يؤمن من خلال العقل وكل فكر يحمله عقل محدد . ولا امتياز لفكر على آخر من حيث العلاقة بالعقل . وإنما يبدأ التمايز او الامتياز في مكنونات ما يحمل كل عقل مما يتقبل أو لا يتقبل . ومن ثم لا يدور النقاش بين من مع العقل ومن ليس مع العقل وإنما من مع هذه المقولة ومن ضدها ؟

لو راجعنا بعض ما دار من صراع في التاريخ الإسلامي لوجدنا ان محور ذلك الصراع دار بين عقل الشرع وهذا أو ذاك من العقول . أي بين العقل الذي استند الى الإسلام واجتهد وهو واقف على أرضه من جهة ، والعقل الذي استند إلى غير الاسلام أو ابتعد عن الاسلام واجتهد وهو واقف فوق ارض اخرى غير تلك الأرض . كما ينبغي أن يلاحظ أن العقول التي تعاملت مع الإسلام ووقفت على أرضه تعددت في اجتهاداتها وفي فهمها الإسلام والانطلاق من فوق أرضه مما يعطي دليلا آخر على أن العقل في كل الحالات هو العامل المشترك وإذا اختلف فهو يختلف في ما يذهب اليه من موضوعات ومقولات .

لنفترض أن مقولات الإسلام بمجموعها تشكل منطقا متماسكا سديدا ، وتعكس رؤية سليمة للواقع والحياة وتقدم حلولا صحيحة لمواجهة المشاكل وما يعترض الحياة من صعوبات وصراعات . . أي لو كانت هذه الفرضية صحيحة فستكون الاتجاهات التي عارضت تلك المقولات على خطأ ومن ثم تكون بالضرورة ، ضد العقل والمنطق السليم . ولا ينقذها من هذا المصير ما يمكن أن تثيره من ضجيج حول تقربها « للعقل والعقلانية » أو « العلم وحرية التفكير » ، لأن كل حكم خاطىء ليس علما وكل ضلالة لا تحقق عدلا وكل جهالة ليست حصافة وعقلانية . وبهذا يصبح المطلوب أن تناقش مقولات الإسلام بحد ذاتها وهذا ما يقرر العقلانية واللاعقلانية ويقرر العلم واللاعلم ، أما الحكم

المسبق بأن الدين مخالف للعقل ومجانب للعلم ، ونقيضه هو العقلاني والعلمي فهذا حكم مسبق يحكم على المقولات دون تفحصها في حد ذاتها لتبين عقلانيتها وعدم عقلانيتها أو علميتها وعدم علميتها .

لنأخذ مثلين على ما تقدم الأول هو ما يأمر الدين به من عدل بين الناس والشعوب ، وضرورة مقاومة الظلم واجتناب الفسق ، ثم لنأخذ في المقابل فكرا يرفض الغيب ويدعي العلمية والموضوعية والاستناد إلى العقل ، ولكنه سوغ مذابح الهنود الحمر واستعباد الأفارقة وإبادة المسلمين والآسيويين واعتبر الشعوب الأخرى غير الأوروبية من درجة أدنى تنزل منزلة الوحشية والبربرية . فهل يكون هذا هو العقل والعقلانية وتكون تلك المقولة التي يقول بها الإسلام مجانبة للعقل، ويوصف حاملها المؤمن باللاعقلانية ؟ ويمكن أن يقاس على هذا ما لا يحصى من الأمثلة التي تمس الأخلاق الفردية والعامة . وما لا يحصى من سياسات اقتصادية وتنظيمية تتسم بالامتيازات والنهب والقهر والعسف .

لعل من الأصح وصف الموقف الديني هنا بالعقلاني ووصف ذلك الموقف الآخر باللاعقلانية .

المثل الآخر الاكثر شمولا هو منهج الاسلام في اقامة التوازن الدقيق الحي المتحرك بين مختلف جوانب الحياة ، بينما يقوم تسلط جانب من الجوانب او طغيان عامل من العوامل أو إهمال عدد من العوامل . و تتجه غالبية المناهج التي تدعي الاعتماد على العقل الى رفض ذلك التوازن، فتارة ترفض الاخلاق بدعوى أنها مرتبطة بالمصلحة و بمقتضيات التقدير المادي وتارة ترفض الروادع الايمانية معتمدة على الرادع القانوني وطورا تعتبران الحل يكون بهذا النمط أو ذاك من أنماط تنظيم الاقتصاد . أي تقدم الحلول مرتكزة إلى جانب واحد وإهمال مجموع الجوانب الأخرى أو التقليل من شأنها أو إغفال أهميتها . وبهذا تختل المعادلة السليمة فيحل الظلم مكان العدل ويقع الشتات مكان الوحدة ويسود النفاق بدل المبدأ والاستقامة . فهل يمكن أن يوصف مثل هذا النهج بالعقلانية ويوصف نهج التوحيد باللاعقلانية؟

ثمة ظاهرة خاصة عرفها التاريخ الاسلامي تمثلت في العلاقة بين الحاكم والشرع الإسلامي . فالحاكم في الإسلام مقيد بالشرع الإسلامي ولا يملك الحق في سن القوانين التي يريدها . وهذا على خلاف الحال في التجربة الأوروبية حين كانت الطبقة الحاكمة تسن القوانين التي تناسب مصالحها وتعطي لتعطي لتلك القوانين صفة الشرعية والقدسية . وكانت تتبدل هذه العملية مع تبدل الحاكم أو الطبقة المسيطرة . أما في التجربة التاريخية الاسلامية فقد حرم الحاكم أو الفئات المتنفذة من هذا الحق . الأمر الذي ولد صراعا دائما بين الشرع الإسلامي والطغيان . بل بين الشرع وكل محاولة من قبل القوى الحاكمة للخروج على مقتضيات الشرع . وهذا ما دفع بعض الحكام الى تشجيع

الاتجاهات التي تحاول الخروج على الشرع تحت دعوى تحكيم العقل والعقلانية . وذلك من أجل الخلاص من الشروط التي يفرضها الشرع على الحاكم مثل التقوى والعدل والنزاهة والتقشف والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . فكل حاكم يريد أن يتمتع بالحكم ظلما وامتيازات ومفاسد واحيانا تواطؤا مع أعداء الاسلام والمسلمين كان يجد نفسه في عداء مع الشرع الإسلامي مهما حاول تملقه أو التظاهر بتطبيقه . ولهذا تقف الأمور على رأسها عندما يسمى الخروج على الشرع وسن القوانين الوضعية كما يريد الحكام اتجاها عقلانيا أو عندما يمجد العقل لأنه يفعل ذلك مقابل الشروط التي يضعها الشرع الاسلامي على الحاكم ولا يسمح له بانتهاكها .

وحقا قد حاول بعض الحكام استصدار فتاوى تسوغ هذا الاجراء أو ذاك ولكن حتى في هذه الحالة بقي الأمر محصورا في حدود ضيقة . كما بقي المجال مفتوحا كما يقضي الاسلام باصدار فتاوى مقابلة . وهكذا أثبت التاريخ أن العقل المستند الى الشرع الاسلامي كان هو العقل الذي يقف الى جانب العدل والحق وخير الناس وصلاح أمورهم بينما كان العقل المعارض له، رأوا أو لم يروا يؤدي الى اطلاق يد الحكام والمتنفذين ليسنوا قوانينهم بما يجانب العدل والحق وخير الناس وصلاح امورهم .

إن التعمق في تأمل هذه السمة يظهر خطورة قراءة التاريخ الاسلامي بمنطق تاريخ التجربة الاوروبية وذلك حين تناقش الصراعات التي دارت فيما بين الاتجاهات الفكرية ، لان مواجهة الشرع الاسلامي « بالعقل » لا يعني تلقائيا العقلانية مقابل الاسلام . وانما ينبغي أن تكشف حقيقة ما تهدف اليه مثل هذه المقولات لكي توضع الامور في نصابها ، ويصبح بمقدور العقل أن يحكم عليها حكما سليما ، فلا يبهر بما تعكسه من شعارات تحمل بريقا خلبا .

إن رؤ ية هذه المسألة بشفافية تتطلب أن نتخلص من تلك المسلمة التي أشاعها الغرب في عصر « نهضته » وهي الترويج لافكاره باعتبارها عقلانية وعلمية واعتبار ما عداها اساطير وخزعبلات وخرافات تجانب العقل والعلم .أو بكلمة أخرى يجب أن ترفض البداية التي تصف الفكر المتغرب بالعقل وتصف الاسلام بالابتعاد عن العقل . ثم يتطلب العدل لكي توضع الأمور في نصابها أن يأتي كل بمقولاته التي يحمل ويثبت صوابيتها وذلك ما يقرر جدارته بحمل اسم العقل والعقلانية او العلم والمنهج السليم . عندئذ تقوم عقلانيتنا المعاصرة التي يمكنها ان تجيب عن المشاكل والتحديات الكبرى التي تواجه الامة .

باب

في موقف الجماهير من المبدئية سياسة واخلاقا

الذين يتعاملون مع السياسة من موقع المصلحة الضيقة، والنظرة المنفعية ، تراهم يقيمون معاييرهم منطلقين من هذه النظرة وتلك المواقع ، فيسوغون كل انتهاك للمبادىء من قبلهم وفق تلك المعايير، فالقضية الاساسية بالنسبة إليهم هي تحقيق مصالحهم الضيقة ومنافعهم الخاصة ، وقد غضوا النظر عن المبادىء أو العقائد، او المثل العليا .

وبهذا تصبح المبادىء برقعا جميلا يخفي وراءه وجها بشعا ، وتغدو كلاما على اللسان معسولا يغطي فعلا أثيما . وهكذا يفعل الذين يركضون وراء المصالح الضيقة ركضا ، جاعلين النظرة المنفعية الخاصة هداية ونبراسا .

ان التعامل مع السياسة من هذا المنطلق ، أو على ضوء هذا النهج يوقع صاحبه بالاشكالات التي تفقده التماسك مع النفس، وتهز امانته لها . بل تفرض عليه انهاء العلاقة مع الضمير في كثير ، أو قليل ، من الحالات . وذلك حين تقوم السياسة بلا مبادىء قويمة راسخة محكمة . وهذا ما يجعل المرء يؤ يد موقفا هنا ويعارضه هو ذاته ، هناك ، أو يلوح براية المبادىء هنا وينكسها ،هي ذاتها، هناك .

لقد أصبحت العلاقة بين السياسة والمبادىء ، في أكثر الحالات ، علاقة التنافر والتباعد . فقلما ترى من يقيمون سياساتهم وفق منظومة من المبادىء التي يعترفون بها هم أنفسهم ، فلا يحيدون عنها مهما كلف الأمر . وقلما ترى التماسك في تطبيق تلك المبادىء على الحالات التي تقع ضمن نطاقها . فالدنيا تقام وتقعد في سبيلها حين ينتهكها الخصم ، وتصبح نسيا منسيا حين تنتهكها النفس أو النصير أو الصديق أو الحليف .

لنأخذ على سبيل المثال ، مبدأ رفض التدخل في الشؤ ون الداخلية للبلدان والشعوب الاخرى ، فترى الجميع يعلن أنه يؤ يده ، ويتبناه ويعتبره أساسا للعلاقات الدولية . ولكن نرى

عددا من الساسة من بين هذا الجميع يسوغون انتهاكه في هذه الحالة ، وينزلونه على قلوبهم بردا وسلاما ، ثم يرفضون انتهاكه في حالة اخرى مشابها رفضا باتا قاطعا ، ويعتبرونه أمرا خطيرا وشرا مستطيرا . أما كيف يفسر هذا التلاعب بالمبادىء ، أو التغلب بالسياسات ، فالبعض لا يرى في ذلك حاجة إلى تفسير ، فهذه هي برأيه وهذا قانونها ، فالكل من طينة البشر، أو قل تلك هي الحياة الواقعية . اما البعض الاخر فيعطي تفسيرا لذلك مستندا الى الموضوعة القائلة إن كل حالة تدرس ضمن ظروفها ، فتراه يبحث عن تفاصيل شكلية في قلب الحالات المتشابهة ، ليفرق بينها من أجل أن يحرم الحلال ، ويحل الحرام . فما دامت بعض التفاصيل التافهة موجودة فهذا يعني أن الجوهر اختلف ، ومن ثم يسوغ انتهاك المبدأ ، ولا يسمى ذلك انتهاكا . بل قد يسميه عملا مبدئيا من الدرجة الاولى . ولكن السؤ ال : هل الحالات التي قامت المبادىء لتنتظمها يجب أن تكون مصنوعة من قالب واحد ، أم أن ذلك في الحياة الواقعية أمر محال ؟ فان المبادىء تقوم لتحكم حالات تختلف عن بعضها في التفاصيل كثيرا أو قليلا . ومن ثم من السهل اضاعة المبدأ في دهاليز التفاصيل ، أو الجزئيات الخاصة ، لكل حالة . ثم ، اذا كانت تلك الموضوعة هي القانون فلماذا يقال إن هنالك مبادىء عامة تشكل معيارا للحكم ، وهداية للسياسة ؟ وإنما فليقل أن لكل حالة لبوسها ، ولا مبادىء تحكم عددا من الحالات .لأنه أما أن تكون هنالك مبادىء وأما لا تكون . أي أما أن يكون رفض التدخل الخارجي مبدأ وأما لا يكون كذلك . فيقال إن مشروعية التدخل الخارجي أو عدم مشروعيته يتقرران على ضوء الحالة المعنية ، فاذا كان في « مصلحتي » أو في مصلحة من « أحب وأهوى » فهو مشروع ومسوغ ، ولو أنه يلحق أشد الأذى بشعب اخر ، وربما بشعوب اخرى كثيرة . أما اذا مورس من طرف اخر ، وبعض النظر عن التفاصيل ، فلتقشعر الابدان من هول الظلم والعدوان .

حقا لو يقال علنا إن مبدأ رفض التدخل الخارجي في الشؤ ون الداخلية للشعوب الأخرى ليس مبدأ عاما ، وإنما تقرر مشروعيته أو عدم مشروعيته وفق الحالة المعنية ، فان هذا يظل أشد أمانة مع النفس والآخرين ويسمح بمناقشة الموضوع في المبدأ ذاته ـ أما أن يقال علنا إنه مبدأ عام ثم ينقض في التطبيق العملي فهذا هو الالتواء والاعوجاج .

إن ما قيل في المثل اعلاه تراه ينطبق على كل المبادىء المعلنة في ميثاق الأمم المتحدة أو الاعلان العالمي لحقوق الانسان أو ما يلقى في الخطب . وما تتضمنه البيانات المشتركة . هذا ناهيك عما تعلنه اغلب الاحزاب والدول من مبادىء تعتبرها مسوغ وجودها . وأساس كفاحها .

لهذا نرى عالمنا المعاصر يسمع كلاما كثيرا عن المبادىء السامية ويرى مشاهد اكثر تدور حول انتهاك تلك المبادىء . فأغلب الدول والأحزاب والقيادات ، وليس جميعها طبعا ، تكثر الكلام عن

المبادىء السامية ، وتدمن على انتهاكها . أوليس هذا هو الحال بالنسبة الى قضية حقوق الانسان ، أو المساواة الوطنية ، والديمقراطية ، أو استنكار الاستعمار والهيمنة ونهب ثروات الآخرين ، أو رفض التجسس والتآمر، أو الامتناع عن استخدام القوة المسلحة في حل المشاكل العالقة بين الدول . هذا الى جانب نوع اخر من المبادىء السامية مثل الصدق مع الشعب والنفس والمبدأ والعقيدة ، وعدم الكذب والخداع والتزوير ، أو مثل التضحية من اجل الناس وعدم استغلالهم وجني المكتسبات والامتيازات الخاصة من وراء ظهورهم وعلى حسابهم . أو مثل الاخلاص والاستقامة والامانة واحترام الكلمة والوعد والعهد . أو مثل التمسك بالاخلاق الحميدة والمثل العليا .

إن الموقف من المبدأ مسألة اخلاقية وفلسفية ، بل ان الموقف سواء أكان تمسكا حا زما أم تلاعبا لتحقيق اغراض أخرى ، ينبع من العقيدة التي نحمل ، أو من النظرة الحقيقية التي نرى فيها الكون والحياة والانسان فتصبح لنا هاديا ومرشدا ، أو قل ايمانا والتزاما .

إذا كانت المصلحة بمعناها المادي الخاص الضيق تشكل الاساس في النظرة إلى الكون والحياة والإنسان . ومن ثم تصبح هي المعيار الحاكم للمسلك والسياسة والموقف العملي فعندئذ تكون هي المبدأ ولا مبدأ سواها . كما تصبح المبادىء المعلنة في الشعارات ومن على المنابر مجرد دخان يخبىء الأنياب ، ويستخدم سلاحا يشهر في محاربة الخصم والتشهير به . إن الارتكاز على الجانب المادي المصلحي الضيق يتناقض تناقضا جوهريا مع التمسك بالمبدأ . وهذا صحيح أيضا حتى عندما يحدث فيتطابقان مؤقتا وفي حالة جزئية ، لأن هذا التطابق لم ينبع من موقف مبدئي عقيدي ، بل نبع من موقف مصلحي وفلسفة نفعية ، مما جعله يتعارض مع المبدأ ، منذ البداية ـ وحتى النهاية ـ تعارضا صارخا .

لعل احدى سمات المبدأ أنه يشكل السمو بالمصلحة الجزئية أو الفردية او الخاصة الى المستوى العام الانساني العالمي الكوني . أو قل مستوى وضع المنفعة العليا للجماعة الانسانية في الاولوية . ومن ثم تصبح المصلحة الجزئية ، أو الفردية ، أو الخاصة محققة من خلال ذلك المبدأ العام ، أو من خلال المصلحة العليا للجماعة في معناها المستقبلي والأكثر شمولا . وبهذا يصبح من الممكن أن يوضع المبدأ أو توضع المبادىء ، فوق كل اعتبار .

إذا كانت هذه مسألة فلسفية تعود في جذورها إلى طبيعة المفهوم الأساسي حول الحياة والانسان والكون ، فمن الممكن أن يرى أحد أدلتها عبر أمثولة المنغرسين في الفردية المادية الغربية ، أو ما شابهها . وذلك حين تراهم يعتبرون الحديث عن المبادىء . بصدق وشرف وجدية ، حديثا يتناقض مع « العقلانية » . وينبع من سذاجة ، أو سخافة ، أو غيبية مثالية وهمية . وقد وصل الأمر بهم حدا

جعلهم ينظرون الى الإنسان المتشبث بالمبادىء ، والمحترم لها ، باعتباره شاذا وغريبا أو مشكوكا في توازنه وسويته .

لقد اعتمد الغرب في اساساته على مذهب القوة والسيطرة ونهب ثروات الشعوب الاخرى . ومجد الفردية أو آلة الدولة . ولهذا حين هبت رياحه على شعوب اسيا وافريقيا واستطاعت أن تسود العالم دعت ذلك المذهب علمية وعقلانية ، وواقعية سياسية ، ثم اتهمت مثل الشرق واخلاقه وتقاليده وعاداته وفلسفته ، خصوصا الاسلام ، بالغيبية والبدائية . والسذاجة والتخلف . وشاءت المقادير ان يمشي العالم في ركاب الغرب ويندفع مع رياحه ، فأين وصل العالم الآن ؟ لقد وصل أزمة انحطاط اخلاقي ومبدئي لم يصلها عالم كسرى وقيصر في القرن السابع للميلاد . انه الركض المجنون لاستعباد الشعوب ونهب ثرواتها . وأنه اللهاث وراء المكاسب الخاصة والمنافع الضيقة ، وأنه السعار وراء سلع الاستهلاك والتخمة والمفاسد . وأنه التبعية المتميزة بالمهانة والانسحاق وفقدان الهوية . أو بكلمة أخرى، إنه عالم الغرب يحكمه طاعون القوة والجشع والخداع والعدوان

أما في المقابل فان العالم النقيض ضاق ذرعا بهذا الوضع . وراح يبحث عن طريق الخلاص في تاريخه وتراثه وسماته الاصلية . وذلك بعد أن ضاع في متاهات تقليد الغرب ، ومحاولة النسج على منواله . وهذا ما جعل أرض الشرق تعود فتتفتق عن طراز جديد من الثورات والقيادات . الأمر الذي يعيد الى المبادىء اشراقتها في المواقف والسياسات والمسالك .

ان القيادة المخلصة الصادقة المبدئية تصبح في ظروف بلاد الشرق شرطا لتحقيق ثقة الجماهير بها . الأمر الذي يؤدي الى اندفاع الجماهير ، باطمئنان ورضى ، إلى القتال ، أو الجهاد ضد النفس ، أو تطوير الانتاج ، أو تحمل التقشف والتضحيات والمشاق ، أو المواظبة على القيام بالثورة ، أما اذا اكتشفت في أول الأمر تلاعبا وكذبا وخداعا ورياء فسوف تخبو حماستها فتنأى عنهم رويداً رويداً، وربما آلت إلى ما هو أبعد من ذلك .

في الواقع ، ثمة نهجان : نهج التمسك بالمبادىء ، ونهج التلاعب بها تحت شعار السياسة التي أصبحت تحمل معنى « الميكيافيلية » ، واللاأخلاقية ، والكذب ، والخداع ، والغدر ، أما الواقع الآخر فهو أن النهج الثاني أصبحت له سيادة في اكثر الحالات، مما جعل عالمنا المعاصر يواجه أزمة ضمير ، وأزمة صدق مع الناس والنفس والمبدأ ، وأزمة معايير ، وأزمة تطبيق عملي للأخلاق ، والمثل العليا ، على المستوى الفردي والعام .

ولقد أصبحت تلك الأزمة متفاقمة بسبب ذلك النمط الغربي الشائع بين السياسيين، وبسبب

الرفض القاطع من جانب الجماهير لهذا الحال . واذا ما اخترق المرء السطح الخارجي واقترب من اعماق قلوب اغلبية الناس يراها تواقة الى نمط جديد من القادة والساسة . نمط الثوار المبدئيين الحقيقيين الذين يتمسكون بما يقولون من مبادىء واخلاق ومثل عليا . ولا يقولون ما لا يفعلون . وهذا ما يجعل الشعوب تجل شهداءها فوق كل اجلال يعطى لبني البشر . وهو ما يجعلها تعطي القادة المخلصين الصادقين المتمسكين بالمبادىء حبا ما بعده حب . ووفاء ما بعده وفاء .

ان الشعب يتوقع من صاحب المبدأ أن يمد يدا لتقويم الاعوجاج ، وردع الظلم ، أما اذا لم يستطع فينتظر منه الجهر بكلمة الحق ، واذا لم يستطع فعليه أن يصمت ، ولا يقول شيئا ضد المبادىء ، وهذا أضعف الايمان . ومن هنا لا تكون الدعوة إلى المبدئية ورفض السياسة المصلحية النفعية الضيقة أمرا غير قابل لتحقيق الانتصار في ظروف معقدة . أي لا يعني ذلك أن تجعل التمسك بالمبدأ مدخلا لمقاتلة كل الاعداء دفعة واحدة . فما دام بالامكان التحرك حيال كل حالة في ثلاثة خيارات : إما التقويم باليد وأما باللسان ، وأما بالقلب . فهذا يسمح بمجال واسع لحسن القيادة ! وحكمة توجيه القرار . أماما لا يجوز هنا فهو الموافقة على انتهاك المبدأ ، أو تسويغه ، أو الترويج له .

روى البخاري ، وروى مسلم في حديث عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « ولينصر الرجل أخاه ظالما أو مظلوما . أن كان ظالما فلينهه فانه له نصرة ، وإن كان مظلوما فلينصره » .

هذا موقف مبدئي حازم لا يقبل المواربة في الوقوف الى جانب الحق والعدل . وذلك ليس حين يكون الحق والعدل في جانب أخيك فحسب ، وإنما أيضا ، حين يكونان في الجانب الآخر ، ويكون أخوك ، وهو أقرب الناس اليك ، ظالما ، فيصبح من واجبك أن تردعه عن غيه وظلمه . أي لا يجوز أن تأخذ موقفا مع المبدأ هنا وتقبل بانتهاكه هناك .

باب
في ضرورة شن حرب شاملة ضد حرب شاملة

يعتقد البعض بأن السيطرة الاستعمارية على بلادنا تمثلت بالاحتلال العسكري والتحكم السياسي والهيمنة الاقتصادية فقط . ولم يروا جوانب اخرى لتلك السيطرة ، ربما كانت ، أشد خطورة ، بل أفعل وأبقى . ولهذا ظنوا أن التخلص من الاحتلال العسكري وإسقاط حكومات العملاء ، وتأميم الشركات والبنوك الأجنبية يؤدي إلى تحقيق الاستقلال ، وإلى حماية البلاد من العودة إلى الوقوع تحت السيطرة .

لا شك في أن الاحتلال العسكري شكل المدخل الأول في بسط السيطرة الاستعمارية . لأن الغرب ما كان باستطاعته أن ينفذ إلى بلاد العرب والمسلمين إلا من خلال العنف العسكري أولا وقبل كل شيء ، ولهذا الخلاص من تلك السيطرة العسكرية شكل ، ويشكل ، أحد الشروط اللازمة في سبيل تحقيق الاستقلال .

بيد أن الاستعمار لم يقتصر على استخدام العنف العسكري في عملية فرض هيمنته لأن العنف العسكري شكل المدخل الضروري الأول من أجل تحقيق تلك الهيمنة . وهذا ما يجب أن يقال أيضا بالنسبة إلى عملية فرض سيطرته السياسية عن طريق فئات محلية عملية له ، مرتبطة به . تحقق مبتغاه ولكن هنا يجب أن يقال أيضا إن الاستعمار لم يقتصر على فرض السيطرة السياسية في مسيرة فرضه هيمنته ، لأن السيطرة السياسية شكلت المدخل الضروري الثاني من أجل الوصول إلى تحقيق تلك الهيمنة .

على أن هذا السياق في فهم العملية الاستعمارية يستمر الاتفاق العام حوله حتى الانتهاء من الحديث عن فرض السيطرة الاقتصادية . أي يقبل القول ايضا بأن عملية فرض السيطرة الاقتصادية شكلت ، وتشكل ، هدف السيطرة الاستعمارية . وهنالك من يقول انها أخطر أوجه تلك الهيمنة بل

يعتبر البعض أن السيطرة الاقتصادية هي الهدف الأول والأخير للاستعمار . ولذلك يرون أن ضرب الشركات الأجنبية وتأميم ممتلكاتها وتصفية الوكلاء الاقتصاديين للشركات المتعددة الجنسية ينهي عملية السيطرة الاقتصادية .

إن هذا السياق في فهم العملية الاستعمارية يعجز عن فهم كل أبعاد تلك العملية لأنه يحصرها في الجوانب العسكرية والسياسية والاقتصادية فقط . ومن ثم فهو يغفل البعد الثقافي الذي يولد العجز الشامل من جهة أخرى . أي لا يرى أن الاستعمار يهدف إلى تحقيق سيطرة شاملة ودائمة ، لا خلاص منها ، لا مجرد سيطرة اقتصادية ـ بل إنه يرى أن شرط السيطرة الاقتصادية وديمومتها تحققه السيطرة الشاملة .

الفرق هنا شاسع بين الفهمين . ومن ثم فان النتائج المترتبة عن كل منهما تختلف اختلافا حادا وواسعا . فإذا فهم الاستعمار بأنه مجرد سيطرة عسكرية وسياسية واقتصادية على كل قطر من الاقطار العربية والاسلامية ، فإن الموضوعة اللاحقة ستكون ان الاستقلال القطري يتحقق حين تضرب تلك السيطرة . وهذا يتحقق حين ترحّل جيوش الاحتلال ويُطاح بالعملاء المباشرين وبضرب « الإقطاع » و « الكومبرادور » ـ الوكلاء الاقتصاديون للشركات المتعددة الجنسية ـ وتؤمم . الشركات الأجنبية، وتمتلك الدولة نسبا عالية في الصناعة والتجارة والخدمات. ولكن إذا كانت السيطرة الاستعمارية اشمل من هذا ، فإن النتيجة ستكون استقلالا ناقصا ومهددا، وربما محتوم الإطاحة على الرغم من كل تلك الإجراءات او الإنجازات! لأن الدرن الخبيث الذي لم ير، ولم يلحظ، بقي حيث هو، واستمر يتلقى أسباب حياته متغذيا بها. ثم ناميا، ثم ناسفا ما تحقق من خطوات على طريق الاستقلال.

لقد أدرك الاستعمار ، بتنظير أو من غير تنظير ، أن السيطرة العسكرية ضرورية ، ولكن غير كافية ، وأن السيطرة السياسية ضرورة ولكن غير كافية . وكذلك الحال بالنسبة الى السيطرة الاقتصادية لأن هذه وتلك وهاتيك تسهل رؤيتها ، ويمكن ضربها سواء أجاء ذلك من خلال قوى محلية أم من خلال قوى منافسة ، ولهذا عمد الاستعمار إلى جعل سيطرته شاملة . أي أراد أن يجعل التبعية له شاملة ، وكان هذا يتطلب، خصوصا، في بلاد العرب والمسلمين ، أن يركز على جانب الغزو الثقافي ـ الحضاري من جهة وعلى جانب التجزيء الذي يولد العجز الدائم من جهة أخرى وبهذا تصبح عملية تحقيق الاستقلال الحقيقي التام غير ممكنة حين لا يلحظ المناضلون هذين الجانبين ، فيحصرون المعركة في الميادين العسكرية ـ السياسية ـ الاقتصادية ، لأنهم يكونون قد تركوا في داخلهم

عوامل فسادهم ، وأبقوا خلفهم ، ومن حولهم ، ثغرات للالتفاف عليهم وتطويقهم . الأمر الذي يجعل من المشروع القول إن الموضوعات التي تحصر الاستعمار في الجوانب العسكرية والسياسية والاقتصادية وتطمس الجوانب المتعلقة بالحضارة والثقافة والتجزئة هي من مصدرات الغرب إلى عقولنا ومنهجنا في البحث . فالفكر الغربي،بكل مدارسه ، يريدنا ان نبقى دائرين في فلكه . لذلك يقوم بطمس الجوانب التي تخرجنا من ذلك الفلك مقدما لنا جزءاً من الدواء الذي يعالج جزءاً من العلة وهو الانتباه إلى الجوانب العسكرية والسياسية والاقتصادية في السيطرة الاستعمارية ، ولكنه في المقابل يبقى الجزء الاكبر من العلة بلا دواء ولا علاج، بل يزينه تزيينا . ثم سرعان ما يفقد ذلك الجزء من الدواء مفعوله فتعود السيطرة شاملة بحلة جديدة وتحت اسماء جديدة. اي تحدث تلك العودة حين تقدم بعض العلاجات لإبعاد السيطرة العسكرية والسياسية والاقتصادية، ولا يصار إلى معالجة الاحتلال الحضاري ـ الثقافي الغربي ، ولا يصار إلى إنهاء حالة التجزئة المفروضة .

ومن هنا ندرك لماذا عمد الاستعمار في التطبيق العملي إلى التركيز على تجزئة بلاد العرب والمسلمين واجتياحها بغزو ثقافي حضاري يحطم ثقافتها وحضارتها . وقد فعل ذلك في ظل الحراب والعنف والإرهاب وما كان له أن يفعل ذلك إلا في ظل الحراب والعنف والإرهاب . فرأيناه يجزىء البلاد تجزيئاً يصل إلى عشرات الأجزاء . ولعل تجزئة البلاد العربية ، على الخصوص ، تعطي صورة واضحة لهذا التوجه . فالتجزئة تعني العجز المقيم فهي تخلق الكيانات المتخاصمة على حدودها وفيما بينها . فالكيان الواحد ضعيف في حد ذاته ، ويخرج بناؤه الفكري والثقافي والسياسي والاقتصادي مشوها حين يكون بناء يخدم الكيان . كما تخرج مؤسساته المختلفة ابتداء بالدولة والجيش ومرورا بالجامعة والمدرسة ، وانتهاء بالصحيفة والمجلة متغربة خارج الشعب وهذا بدهي ما دامت تقوم على أساس تكريس كيانية التجزئة . وبهذا تكون التجزئة هي الحالة الاستعمارية . وتلقي بكل من يصلي في محرابها ، ولا يفلت منها ، إلى أحضان التبعية للخارج ، مهما حسنت النيات ، ومهما قيل عن « الثورة والثورية » .

أما زرع الكيان الصهيوني فقد جاء تكريساً للتجزئة والسيطرة الاقتصادية ـ السياسية ولكن تقف من جهة أخرى عنوانا بارزاً للصراع الشامل ذي الابعاد العقيدية والثقافية والحضارية . لانه يشكل ، فيما يشكل ، عداء متناهيا للاسلام ،

ومن هنا لا يمكن أن ينظر إلى هذا الكيان ضمن اطار الصراع الاقتصادي ـ السياسي ـ

العسكري وانما ضمن حدود الحرب الشاملة التي تشكل الابعاد الاقتصادية ـ السياسية ـ العسكرية الا بعض جوانبها . كذلك إن فرض التجزئة يتعدى في خطورته تلك الجوانب العسكرية والسياسية والاقتصادية في الهيمنة الاستعمارية . لأن التجزئة تولد عجزا مقيما إذا لم يصر إلى التخلص منها . وإن هذا العجز يدفع إلى البحث عن الدعم من الخارج ، أي العودة إلى التبعية العسكرية والسياسية والاقتصادية . الأمر الذي يجعل البعد الوحدوي شرط الإستقلال الحقيقي وشرط الثورة الحقيقية . أما ما عدا ذلك فلن يتعدى أن يكون مشروع استقلال ومشروع ثورة . ولا يصبح استقلالا حقيقيا وثروة حقيقية إلا إذا خرج من حدود التجزئة ، وسبح في بحر الوحدة ، وحمل رسالة التوحيد .

على أن جانب الغزو الثقافي ـ الحضاري هو الأخطر والأشد فاعلية لأنه يكرس التجزئة كما يتغذى منها . ولأنه يجعل الغرب يدخل العقول والبيوت ، فيعهد الى إبعاد الإسلام إيديولوجية وثقافة وحضارة ونهج حياة ، وإحلال أفكار الغرب و إيديولوجياته وثقافاته وحضارته ونهج حياته وأنماطه المعيشية . أي إن هذا الغزو يقوم بعملية تحطيم لأساسات استقلال الأمة ووحدتها وهويتها وقدرتها على النهوض . ثم إلقائها في أحضان التبعية لأنماط الحياة الغربية . فتصبح معايير الغرب وقيمه ، على اختلافها وتناقضاتها ، مرتكزاتنا ومنطلقاتنا . وذلك بالنسبة إلى مختلف مجالات حياتنا الفكرية والأخلاقية والحضارية والمادية والمعيشية والاجتماعية . وبهذا تصبح الهيمنة شاملة تتعدى تلك الجوانب العسكرية والسياسية والاقتصادية . ومن ثم يغدو من المحال الإطاحة بالتبعية ما لم تضرب السيطرة ضربة شاملة ، وترفض التبعية رفضاً شملاً ، وهذا لا يكون إلا إذا خرجنا من الغرب ، بكل مدارسه ، واستمسكنا بهويتنا الأصلية التي تقوم على أرض الإسلام وحققنا استقلالنا الحضاري والثقافي وخلعنا عنا ما فرضه الغرب علينا من أنماط حياة ومعايير ومفاهيم ونظريات وأخلاق وفلسفات .

عندما إجتاح الغرب بقواته العسكرية بلادنا وجزأها وأحكم قبضته السياسية عليها راح يعمل على تحطيم كل مقوماتها الأساية التي تشكل استقلالاً عنه وبديلاً له . فأقام مدارسه وكلياته التبشيرية والعلمانية وجامعاته الحديثة لكي يخرج جيشا من المثقفين الموالين له ، ممن يسلخون عن ثقافة الإسلام ويتبعون ثقافة الغرب . وهذا يجعلهم خارج الشعب ، وبعضهم ، أرادوا أولم يريدوا ، في أحضان التبعية ، حتى لو انهم وقفوا سياسيا ضد الاستعمار والإمبريالية . وكان الغرب يريد من هؤلاء ان يبنوا دولة التبعية ، ويقيموا مختلف مؤسسات التبعية . كان يريد من عقولهم أن تدور بالاتجاه المعاكس للشعب . وقد جعل يعودهم على أنماطه في الحياة والمعيشة ، ويشرّبهم نظرياته ومناهجه في التفكير والبحث ، ويحملهم معاييره ومفاهيمه ، على اختلافها ، لكي يحكم الطوق على الجميع فمن يفلت من هذه المدرسة فليقع في تلك المدرسة . أما في المقابل فقد ضرب المثقف الإسلامي

والمدرسة الإسلامية وأصبح من يتخرج من تلك المدرسة غير مناسب للعمل في المؤسسات الحديثة : فالمقاييس هنا فصلت على الأساس الغربي ولا تصلح لمن هو خارج النمط الغربي بل صممت لتقمعه قمعا وتناسب من ينهج نهج الغرب ويتبع أنماطه. ثم شن إرهاباً فكرياً ضد كل من يرفض تلك الأنماط الغربية ويستمسك بأنماطنا الأصلية . ويدعو الى أن يكون التطوير انطلاقاً من هذه الأنماط وعلى أرضها لا استيرادا لأنماط الغرب ومحاولة تلبيسها لمجتمعنا تلبيسا يلقيه بين براثن التبعية .

كذلك فعل الغزو ، الثقافي حين راح يشيع انماطه المعيشية في الأكل والملبس والمسكن والمسلك ، ويعمم قيمه في العلاقات بين الناس ، الأمر الذي أخرج من محيط الشعب قطاعات الحداثة وشوارعها ، وإذا بفئات من الناس تتبع تلك الأنماط فتصبح أسيرتها . ومن ثم يغدو وضعها القائم ، أرادت أولم ترد ، جزءا منتميا إلى الخارج لا إلى الداخل ، وهذا ما يضعها خارج الثورة ويفقدها القدرة على الاستقلال ، بل يجعل تيارها مثبطاً لعزيمة الاستقلال عند الشعب . وزاد هذا الوضع تفاقما خلال العشرين سنة الماضية حين عمم نمط المجتمع الاستهلاكي والاعلامي فأصبحت مراكز السيطرة العالمية تقرر من عواصمها ماذا يلبس الناس وماذا يأكلون وما يشترون ، وأين يسرحون ، أو بكملة أخرى أصبحت تلك المراكز تقرر كيف يسلك الناس وكيف يعيشون .

وهكذا تكون التبعية قد تحققت في مجالات تتعدى النقاط التي سيطر عليها الاستعمار عسكريا وسياسيا واقتصاديا . وامتدت لتشمل المدارس والجامعات ، والدولة والمؤسسات ، وأنماط السلوك والمعيشة ، والقيم والمعايير . وجعلت من أفكار الحداثة والعصرية التي أفرزتها من أفكار الحداثة والعصرية التي أفرزتها فلسفات الغرب جسراً للسيطرة الشاملة او لعودة تلك السيطرة حين تضرب في المجالات العسكرية والسياسية والاقتصادية دون ان تضرب في المجالات الحضارية والثقافية ، وذلك يجعل ضرب مواقع السيطرة الاستعمارية ، باعتبارها سيطرة شاملة يتطلب قطع الخيوط الإيديولوجية والحضارية والثقافية مع الغرب ومحاربة التجزئة جنبا الى جنب مع خوض النضال الحازم ضد العدوان العسكري وأشكال السيطرة السياسية والاقتصادية .

أما الوقوف على أرض الغرب ، بمدارسه المختلفة ، أو الانتقاء منه فلا يؤدي إلى محاربة السيطرة الاستعمارية محاربة شاملة لا عودة فيها . كما أن حصر فهم السيطرة الاستعمارية في المجالات العسكرية والسياسية والاقتصادية ، وفق ما تطرحه بعض النظريات الغربية ، فلن يقود إلى تحقيق استقلال حقيقي شامل . ذلك لأن محاربة تلك السيطرة ، ومن ثم تحقيق استقلال حقيقي يتطلبان خوض معركة شاملة تتعدى المحالات العسكرية والسياسية والاقتصادية . فتضرب التجزئة بسياط

التوحيد ويخاض الصراع جذريا في المجالات العقيدية والفكرية والثقافية والحاضرية .

إن الخلاص من هذا الأخطبوط المتعدد الأيدي والأرجل ، الماصات دماء ، والنافثات سموما ، يتطلب تحرير عقولنا ونفوسنا من أفكاره ومفاهيمه ونظرياته ومعاييره ، والتخلي عن مختلف مفرزات أنماط الحياة الغربية وعاداتها في السلوك والمعيشة والاستهلاك وتنظيم العلاقات الإنسانية . ويتطلب إجراء تغيير جذري في طبيعة الدولة الحديثة ، ومؤسساتها وعلاقتها بالناس لا مجرد تغيير شعاراتها السياسية ، أو زيادة سيطرتها على الشعب والثقافة والاقتصاد ، أو إبدال حاكم بحاكم . ويتطلب ، أيضا ، تجاوز الفكر الاقليمي أو الحدود الجغرافية التي رسمها الاستعمار وفرق فيها بين الأخوة . أما كل هذا فلا يمكن أن يتم إلاّ عبر حركة أصيلة متغرسة في الجماهير ومحركة لها تكون كشجرة راسخة الجذور في الأرض وفرعها في السماء . أي لا مفر من الوقوف على أرض تراثنا وتاريخنا إذا أريد خوض المعركة لهذا الموقف في مواجهة الهيمنة الشاملة . وينبغي لهذا الوقوف اي يمضي بلا مواربة ، ولا التواء ، ولا انتفائية ولا رياء وعندئذ ، فقط ، لا تصبح الثورة والاستقلالية والحرية عملا سلبيا دفاعيا جزئيا في الرد على المستكبرين من الطغاة الدوليين جميعا وما ينفثون من سموم ، وإنما يصبح حركة جبارة إيجابية تحمل رسالة بديلة إلى العالم كله . فالحرب الشاملة التي شنت ضدنا لا تواجه الا بالحرب الشاملة .

باب
في ضرورة التمسك بمكارم الاخلاق

قبل الدخول في المفاضلة بين اخلاقنا والاخلاق التي تنشرها الحضارة العربية ، وكذلك بين سلوكنا الآتي الينا من تلك الحضارة ، يجب ان نقيم خطا فاصلا بين اخلاق الاسلام ، واخلاق الغرب التي اخذت رياحها تجتاحنا اجتياحا ، وقد اخذ بها نفر غير قليل من ابناء بلاد العرب والمسلمين . او بكلمة اخرى ، لا بد من الاعتراف اننا امام نمطين من الاخلاق لكل منها معاييره وقيمه واهدافه ، ومن ثم مسالكه الواقعية ، وآثاره العملية ونتائجه على الوضع الحياتي العام للامة ، بما في ذلك ، على الصراع الذي نخوضه من أجل تحررها ونهضتها . ولهذا عندما تستخدم هنا تعابير اخلاقنا واخلاقهم ومسلكيتنا ومسلكيتهم يكون المقصود باخلاقنا ومسلكيتنا اخلاق الذين يدعون الى اخلاق الاسلام او هم يتمسكون بالاخلاق التي حملتها الجماهير ، على الرغم مما تحمل من مخلفات دخيلة غير سليمة تسللت اليها عبر العصور . ويكون المقصود باخلاقهم ومسلكيتهم اخلاق اولئك الذين تغربوا في مسلكيتهم ونظرتهم الى المسائل الاخلاقية ، فراحوا يتخلون عن النمط الاخلاقي المسلكي الاول، سواء اكان ذلك بصورته التي يدعو اليها الاسلام ام بصورته الواقعية الشعبية ـ بالرغم من الفرق بين الاثنين ـ وراحوا يذهبون مذاهب ما وصلته الآن حضارة الغرب جوهرا وشكلا، قيما ومعايير ، ان لم يكن في كل الامور ، فعلى الاقل ، في كثير من الامور ، او اصبح اتجاههم العام هو ذلك .

النقطة الثانية التي يجب تذكرها قبل الولوج في الموضوع هي ان الاخلاقية والمسلكية تغطيان اهم مساحة في علاقات الناس ببعضهم، وتؤثران في مجمل جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والروحية للامة ، فاذا كانت اخلاق الافراد والجماعات ومسالكهم قويمة وسليمة تماسكت الامة . وصلح امرها ، وحققت نهضتها، واقتربت من غاياتها . واذا كان الامر عكس ذلك انفرط عقد الامة ، وساءت حالها وانحطت اوضاعها

وابتعدت من غاياتها . كما يؤثر الامر الاول ايجابيا في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والروحية . ولهذا فعندما يناقش موضوع الاخلاق والمسلكية ، نكون امام موضوع في منتهى الاهمية والجدية ولا يجوز ان يقلل من شأنه او يستخف به .

لعل من المفارقة ان تسمع بعضهم يطنب في اظهار الهوة في ميزان القوى العسكري بيننا وبين عدونا الصهيوني والقوى الامبريالية التي تسانده . وتراهم يؤكدون على وجود هوة قائمة بيننا وبين اولئك الاعداء في مجال العلوم والتكنولوجيا والقوى المادية . ثم تراهم بعد ذلك يصرون على ان احد شروط تعويض هاتين الهوتين او التخفيف منهما يكمن في تعبئة الشعب وتنظيمه والهاب حماسته، والاستناد الى قواه المعنوية في تذليل كثير من الصعاب . ولكنهم مع ذلك تراهم ، وهنا المفارقة ، يعتبرون اخلاق الاسلام، واخلاق الامة ، تدخل ضمن التخلف ، وما يجب ان يترك ، ويدعون الى الاخذ بهذه الاخلاقية او تلك او هذه المسلكية او تلك ، من الاخلاق والمسالك التي تبهرهم في ارض الحضارة الغربية . ولكي تتحقق هذه النظرة يقللون الى ابعد الحدود من اهمية الاخلاق والمسلكية في تحقيق ذلك الشرط المطلوب منه تعويض الهوتين المذكورتين . ويكتفون بالتعبئة السياسية المرتكزة على المصلحية الاقتصادية، لتحقيق تعبئة الشعب وتنظيمه ، والهاب حماسته والاستناد الى قواه المعنوية في تذليل العقبات ، وهذا يجعلهم يستهزئون من الناحية النظرية بالمحتويات التي تحملها اخلاقنا وقيمنا . اما اذا دعوا الى اخلاق معينة مثل الصدق والامانة او مكافحة المفاسد ، كالرشوة والانتهازية والانحلال الخلقي ، لا يلحظون ان الصفات الكريمة تتحلى بها امتنا من خلال تمسكها بالدين، ولا يمكن ان تتحقق باعتبارها قيما مجردة قائمة بذاتها ، ومن ثم قابلة لكي يناقشها كل فرد كما يشاء ، دون ضوابط وروابط.

وبهذا تلحظ علامات اساسية في مواقف اولئك الذين لا يقدرون الاخلاق والمسلكية حق قدرها في عملية تعبئة الامة والهاب حماستها لمواجهة الاعداء، وتذليل الصعاب . كما يلحظ ان حملتهم مصحوبة باستهزاء بجوهر اخلاقنا وقيمنا ، ويترافق كل ذلك مع عملية فصل تعسفي بين الدين من جهة والاخلاق والمسلكية من جهة اخرى . كأن من الممكن ، على الاقل بالنسبة الينا ، ان يحدث هذا الفصل اذا كان المطلوب تعميم الفضائل ومكارم الاخلاق واشاعة الصدق والامانة، او الشجاعة والتضحية ، او الاخوة والتآلف ، او الصبر ومكابدة المشاق ، او التصميم والاصرار . او التقوى والعمل الصالح .

احدى المسائل التي يمكن استنتاجها مما تقدم ان تحرر الامة من السيطرة الاستعمارية (الامبريالية) ، او انجاز نهضتها الحقيقية التي توحدها وتحقق استقلالها ، وتجعلها تأخذ مكانتها

المرموقة في مختلف المجالات الرسالية ، والعلمية ، والتقنية ، والثقافية والمادية والانتاجية ، لا يمكن ان يتحقق بين ظهرانينا الا من خلال الاسلام ، ومن خلال تشجيع كل الجوانب الاخلاقية والمسلكية الحميدة التي ما زال الشعب متمسكا بها .

ولو كان الامر غير ذلك ، لما بذلت القوى الاستعمارية منذ اول يوم وطأت فيه ارض بلادنا قصاراها لكي تشيع اخلاقا ومسلكية غير الاخلاق والمسلكية اللتين ينادي بهما الاسلام ، وغير ما كان عليهما حال الشعب . لان من المسلم به القول ان من جاء للسيطرة علينا واستعبادنا ونهب ثرواتنا ، وتحطيم قدراتنا ، واشاعة العجز المقيم فينا ، لا يمكن ان يقدم لنا ما فيه صلاحنا ، او ما قد يتولد عنه نقيض لاهدافه التي يريد تحقيقها عندنا .

ولقد اصبح هذا الامر في هذه الايام اشد بروزا من ذي قبل ، ايام السيطرة المباشرة وتكفي نظرة سريعة الى الحملات المسعورة التي تشنها اجهزة الاعلام والثقافة والسياحة والاعلانات العالمية في مجال اشاعة التحول الى النمط الغربي في الاخلاق والمسلك لتؤكد ما يراد لنا في هذه المرحلة . وهي المرحلة التي انحسرت فيها ، عن كثير من البلدان، السيطرة الاجنبية المباشرة سياسيا واقتصاديا وعسكريا . واصبح من الممكن ان تبدأ عملية الكفاح من اجل تحويل ذلك الى استقلال حقيقي ، ووحدة شاملة ، ونهضة كبرى.

ومن هنا كان لا بد من ان يسارع ذلك العدو الى اجهاض هذا الكفاح بكل ما اوتي من وسائل ، فالى جانب العنف والتهديد باستخدام العنف ، او الدسائس وتعكير الماء، وبث الفرقة ، واشعال الفتن، والى جانب الحروب السياسية ـ الاقتصادية المكشوفة، هناك الحرب التي تلبس قفازات الحرير ، وتصبغ الوجه بالمساحيق، وترق بالكلام ، وتقدم الاغنيات والانغام، واللوحات والاعمال الفنية ، وتعرض بضائع للاستهلاك وانماطا للحياة ضمن اطار يوحي كأن ذلك هو الطريق الى حياة سهلة جميلة ..ويوحي للمرأة ، خصوصا ، كأنه طريق الى «تحررها ومساواتها بالرجل،» وقد اثبتت الوقائع، ان الوقوع في ذلك الفخ يعيد الامة الى التبعية . لانها تصبح مستوردة لما وقعت في أسره من بضائع استهلاك، وانماط حياة ، واذواق وعادات . هذا اذا نظر الى الأمر من الزاوية السياسية ـ الاقتصادية . اما اذا نُظر اليه من الجوانب الاشمل فسوف يؤدي الى ان تصبح النفوس ، فاقدة الهوية ، عاجزة، مفككة المفاصل . وهي النتائج المحتومة للسير على طريق الانحلال الخلقي والتفسخ المسلكي. لان ذلك حين يدخل شخصيتنا التي لها دينها وتراثها وتاريخها وتقاليدها لا بد من ان يحدث الانفصام ، فتحل حالة انقسام الشخصية . وهذا هو المرض العضال بعينه .

ولا يمكن لامة الاسلام عموما ، وللامة العربية خصوصا ، ان تواجه اعداءها بأخلاق متفسخة ، وبمسلكية منحطة ، وبعقل تابع وروح ناضبة ، ونفس ممزقة .

قد ينبري من يقول ، ويظن نفسه من الأذكياء ، ان من الممكن ان نمضي في تلك الطرق جزئيا وبصورة مقننة ، محدودة ، مسيطر عليها ، وبهذا نكسب «الحسنيين» نأخذ بعضا من تلك الاخلاق والمسلكيات والعادات ونحتفظ ببعض آخر مما عندنا . ولا يؤدي ذلك الى انفصام في الشخصية . وقد يقول ، المهم الجوهر ، بمعنى يمكن ان نفعل ما يفعلون ونحافظ على اخلاقنا . ونتبنى عاداتهم ونحافظ على شرفنا . وهكذا كانما ثمة اسوار عالية بين الشكل والمضمون . ومن ثم يمكن ان نطبق الشكل الذي نريد على المضمون الذي نريد . او كما يقول الشاعر اللبناني الياس ابو شبكة «واشرب الخمر لكن لا ادنسها . . . واقرب الأثم لكن لست ارتكب» . فهل يصلح هذا قانونا عاما ومبدأ . ام ان الامور في واقع التجربة سار على عكس ذلك وتبدأ الامور بالمحافظة على المضمون واتباع الشكل الاخر، او تبدأ بالمحافظة على اخلاق معينة مع تبني عادات الغرب وطرقه ، ثم يبدأ الصراع بعد ذلك حول المضمون لان الشكل الاخر لا يصلح دون مضمونه ، فهو لم يُرد لذاته ، كما يصبح المضمون السابق اضعف فاضعف مع الايام . لأنه اصبح بلا شكله، اي اصبح يحارب بلا درع وبلا ترس، او اخرج خنادقه ومتاريسه وراح يقاتل بلا حماية . ومن يقاتل كذلك يكون معرضا الى الهزيمة . الطريق الصحيح يبدأ بخطوة والطريق الضال يبدأ بخطوة . كما ان ما من مدمن للخمر او المخدر الا بدأ بجرعة اولى، وهو يظن انها لن تؤثر على مساره . فلكل طريق احكامه واصوله ، اشكاله ومضامينه ، طقوسه وتعاليمه، ظاهره وباطنه . وهيهات تجدي شطارة الأذكياء مع سنن الحياة. فاذا نجحت مرة او بضع مرات ، او اذا فلحت حينا من الدهر فنهايتها الى نهاية الطريق، ما لم تكف عن الانحدار وتؤوب قبل استفحال الامر وفوات الاوان .

وربما تصور البعض ان السير على طرق الحضارة الفرنجية سوف تحقق «الحرية للافراد، والسعادة للنفوس ، وتخلصنا من التزمت والتعصب والتخلف» ولكنهم لا يعلمون ان هذه لا تحقق عن هذه الطرق . وكيف يمكنها ان تحقق ذلك عندما تضرب الاخلاق القويمة ، والقيم الرشيدة ، ويترك الحبل على غاربه للافراد رجالا ونساء يقرر كل واحد فيهم اخلاقه ومسلكيته ومزاجه ، دون رادع، سوى ما يخالف قانون السير ، او قانون العقوبات . ان النتائج الواقعية التي تتركها تلك الطرق تكشفها مظاهر كثيرة نجمت عنها في الارض التي صدرتها الينا . وتكفي دليلا على ذلك تلك الأرقام المذهلة ،والمتصاعدة سنويا ،بالنسبة الى الطلاق،والادمان، والجريمة . هذا ناهيك عن اشاعة التباعد فيما بين الناس وفقدان التآلف والتواصل في العائلة والجيرة واهل

الحي ، وازدياد الانانية ، التي تؤدي الى اشاعة ، الصقيع في العظام والنفوس . ولهذا يجب ان تبقى هذه النتائج حاضرة في ذهن من تغرهم تلك الطرق، لا بالنسبة اليهم فحسب وانما ايضا بالنسبة الى ابنائهم وبناتهم واحفادهم . اي بعد ان تكبر الظاهرة وتأخذ مداها . فالسلبيات الان اقل مما ستصبح عليه مستقبلا . لان الوضع الحالي ما زال مشدودا الى ما يردع وينبه . مما يوازن قليلا. ولكن مستقبلا، عندما تبعد الشقة ، لا سمح الله ، عن الاسلام وعن بقايا الاخلاق المتوارثة ، فسوف يقع المحظور الاكبر .

يجب ان نعترف ان الحضارة الغربية تعزف على اوتار لها وجود في الجسد وفي النفس الانسانية . فهي عندما تجعل من جسد المرأة سلعة معروضة في الاعلانات والاسواق ودور الملاهي والشواطيء وتذهب بالعري والتعرية مذاهب شتى تخاطب نوازع غريزة الجنس . وهي عندما تروج للسكر والمقامرة وحياة الليل والخلاعة تخاطب اكثر من نازع من النوازع الغريزية، وهي عندما تشيع روح الانانية والفردية والتحلل من الالتزامات الجماعية والعائلية والاخلاقية تخاطب حب الذات، وتحرِّك الجشع والطمع والاستهتار . وقد تقدم علاجا منحرفا تخديريا ، كالسكر والمخدر ، للحالات التي تعاني من الحزن او الوحدة ، او القهر او الكبت ، او الغبن .

ولهذا لا يصبح الوقوع في براثن كل ذلك امرا مستهجنا او لا ارضية له، خصوصا، عندما يتم ضمن ظروف تتحكم فيها قوى الهمجية ، والطغيان، والعنصرية، والفساد الاخلاقي . ولكن المستهجن، بل المنكر، هو ان نقبل بالسير على هذه الطرق ، ونترك طرقنا، وعلى التحديد، طرق الاسلام .

الذين لا يريدون ان يروا هذا المنكر انطلاقا مما يطرحه الاسلام حول مكارم الاخلاق وهي جوهر في تعاليمه فعليهم ، على الاقل ، ان يروا انهم بذلك يقودون بلادهم الى الاستسلام اكثر فاكثر لاعدائها، فكيف يمكن ان تنهض امتنا بينما شبابها وشاباتها يقبلون على انفسهم السّير في طريق الانحلال والتفسخ والانانية ، ويركضون وراء حضارة لا هدف لها الا احكام السيطرة الفرنجية على العالم لتجعله مريضا كالمدمن الذي اصبح عاجزا امام المسكر او المخدر . ولا هدف لها في ديار المسلمين غير دوس جماهيرنا بالنعال، ومص دمائها وثرواتها، والحكم عليها بالعجز والفرقة والوهن . ثم كيف يمكن ان تحافظ فلسطين على جبهتها المفتوحة اذا نظر الثوار والجند المجاهد ممن في الثغور او في السجون او فوق الارض الطهور ، الى خلفهم فرأوا جبهة لا هم لها الا اللهاث وراء بضائع الاستهلاك والتبرج والتعري وممارسة مختلف «الرياضات» تحت حجج شتى . فما من جبهة امامية تستطيع ان تحتمل نيران العدو وتقف في وجهه، وتقتحم معاقله ، اذا

لم يكن وراءها من نذروا انفسهم لما نذرت اليه نفسها ، واذا لم يقسوا على راحتهم ومتعهم لكي يكونوا جديرين بمن يخضبون الارض بدمائهم ، ويذودون عن كرامة الامة ومستقبلها . وهذا يجعلهم قادرين على رفد الجبهة المقاتلة وشد ازرها وامدادها .

قد يقول البعض ان الجبهة الخلفية حين تصبح كذلك تقترب الامة من النصر . وهذا حق وسليم . ولكن عندما لا تكون كذلك فلا بد من ان يكثر في داخلها من يكونون كذلك حتى لا تنعدم فيها بارقة الامل، ولا تطفأ الجذوة التي يجب ان تصبح نوراً منتشراً.

هنالك من يبحثون عن «قدوتهم» في من فسد من الافراد فيتشجعون على الفساد، او على ترك محاربته او على هجر الكفاح والعمل الصالح . بينما الصحيح ان يبحثوا عن قدوتهم فيمن صلح من الافراد واتخذ الجهاد والعمل الصالح سبيلا ، فيتجرأون على مواجهة النفس الضعيفة، والامّارة بالسوء ، لتقوى، فتصبح قادرة على مواجهة العدو الناشب اظافره ، الباث سمومه ، في جسد الامة . هذان طريقان وكل منهما مؤد الى مآل . ومآل الاول الى دمار وبوار ومآل الثاني الى نهضة وانتصار .

الاسلام

في معركة الحضارة

يقدم ردودا على جوانب في فكر الحضارة الاوروبية المعاصرة وامتداداتها خارج حدودها.

ولعل جدته وفرادته تنبعان من ان مؤلفه منير شفيق من الكتاب القلائل الذين رفضوا تلك الحضارة بعد ان وقفوا على ارضها ردحا طويلا من عمرهم ونهلوا من المدرسة الماركسية قدرا ليس بالقليل. واتجهوا الآن الى الوقوف على ارض الاسلام.

يثير هذا الكتاب عددا من التساؤلات بعضها حول جوهر ما يطرح من موضوعات، وبعضها حول تجربة مؤلفه في انتقاله من ارض الى ارض بينهما بحار ومحيطات، وتختلفان شكلا وجوهرا. واذا كان من الممكن اعتبار تلك التجربة ظاهرة شملت عدة حالات اخرى مشابهة فالسؤال الذي يطرح نفسه هنا: الى اي حد استطاع المؤلف النجاة من تأثيرات الفكر المتغرب وهو يرد عليه؟ والى اي حد يستطيع الوقوف على ارض الاسلام دون ان يحمل معه، كما يقول هو نفسه، كثيرا او قليلا، من جراثيم ذلك الفكر، وهذا مما لا يحكم عليه الا بعد القراءة المدققة.

اما من جهة اخرى، فلسوف يضيق البعض حين تستعاد نقاشات ظنوا انها حسمت منذ زمن بعيد، او عندما تنقد مقولات انزلوها منزلة المسلمات. مما سيجعل هذا الكتاب مثيرا لحوار جاد، وربما لردود لا تخلو من توتر وحدة.



الثمن ١٦ ليرة لبنانية أو ما يعادلها

دار الكلمة للنشر تلفون ٨٠٣٧٤٠- ص.ب ٥٢٨٨ / ١٣- بيروت- لبنان